# REPENSAR LA HISTORIA

Keith Jenkins

Traducción de Jesús Izquierdo Martín

SIGLO XXI

Como señala Certeau, la autoridad de la que se inviste el relato historiográfico intenta «compensar lo real del cual está exiliado (...) juega con lo que no tiene, y extrae su eficacia de prometer lo que no dará».

Ante esta tensión paradójica entre los presupuestos epistemológicos de la historiografía contemporánea y las exigencias disciplinares, que podría conducir a la autodisolución del conocimiento histórico, Keith Jenkins propone una nueva mirada, abre una posibilidad a este aparente callejón sin salida, siguiendo la más escrupulosa lógica historiográfica: el saber histórico tal y como lo conocemos es un producto de la institucionalización de la disciplina en el siglo XIX, es el resultado de un contexto histórico específico. Los cambios que se han operado desde la segunda mitad del siglo XX han provocado y están provocando transformaciones en nuestra forma de entender y de aprehender el pasado. El fin de la historia que conocemos dará paso a nuevas formas de conciencia histórica y ésta promete nuevos e insospechados saberes.

Como en *El pudor de la historia* de Borges, lo más interesante y luminoso, lo *verdadero* del libro de Jenkins no es lo que dice sino lo que hace, no es sólo lo que contiene sino aquello que anuncia y está aún por venir.









ISBN: 978-84-323-1381-3

# REPENSAR LA HISTORIA

KEITH JENKINS

*Traducción de*

JESÚS IZQUIERDO MARTÍN








España
México
Argentina

Primera edición en castellano, abril de 2009


Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
www.sigloxxieditores.com

Título original: *Rethinking History*

Primera edición en inglés, Routledge, 1991
Primera edición en Routledge Classics, 2003


Traducción autorizada a partir de la edición inglesa publicada por Routledge, miembro del Taylor & Francis Group


Diseño de la cubierta: simonpatesdesign

Impreso y hecho en España
*Printed and made in Spain*
ISBN: 978-84-323-1381-3
Depósito legal: M-17.066-2009
Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

*A Sue Morgan, con mucho amor*



# ÍNDICE





# PREFACIO A LA PRESENTE EDICIÓN
# EL PUDOR DE LA HISTORIA

> «(...) la historia, la verdadera historia, es más pudorosa y sus fechas esenciales pueden ser, asimismo, durante largo tiempo, secretas. (...) No el día en que el sajón dijo sus palabras, sino aquel en que un enemigo las perpetuó marca una fecha histórica. Una fecha profética de algo que está aún en el futuro: el olvido de sangres y de naciones, la solidaridad del género humano.»
>
> J. L. Borges, *Otras inquisiciones*[*]

En una anécdota ya clásica, el crítico literario Stanley Fish reproducía el diálogo entre una alumna y su profesor a la salida de una clase de literatura en la prestigiosa Universidad Johns Hopkins. La estudiante, que acababa de terminar un curso con el propio Fish, se acercó a su nuevo profesor y le preguntó: «¿Hay un texto en esta clase?». El profesor de la asignatura, creyendo entender el significado de la pregunta, no dudó y respondió: «Sí, el texto es la *Antología Norton de Literatura*». Un poco contrariada, la estudiante inquirió: «No, no... me refiero a si en esta clase nosotros tenemos que creer en poemas y cosas o sólo en nosotros»[1].

Este episodio muestra de forma gráfica no sólo la opinión de esta estudiante, sino la arraigada convicción del gremio historiográfico occidental sobre la naturaleza de los debates y las posiciones encontradas de la posmodernidad académica. La pregunta de la estudiante de literatura «tenemos que creer en poemas y cosas o sólo en nosotros» podría muy bien traducirse, sin perder un ápice de sentido, por «¿aquí qué es lo que vale: la realidad o las interpretaciones?», como si esa disyuntiva extrema, entre una realidad prístina y transparente y

[*] Jorge Luis Borges, «El pudor de la historia», en *Otras inquisiciones*, *Obras completas*, Tomo II, Buenos Aires, Emecé, 1996, pp. 132-134.

[1] Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, pp. 303-321.

una subjetividad caníbal que todo lo devora, fuera, en verdad, lo que está en juego.

Con demasiada frecuencia, y ante la aparición en las últimas décadas de prácticas historiográficas poco canónicas[2], los devotos de la historiografía empirista han lanzado las campanas al vuelo y han vaticinado, con un marcado tono apocalíptico, el fin de la historia, de la disciplina y de la verdad, con el goce que sólo proporcionan los absolutos, aquello que existe por sí mismo, que está completo y no tiene limitaciones. O existe una verdad histórica —por escurridiza, aproximativa o lejana que ésta sea— o todo vale y toda interpretación deberá ser considerada igualmente pertinente sin posibilidad de cotejo con referente alguno. El orden absoluto o el caos destructor. O la verdad es el resultado de la transcripción de los hechos del pasado —la verdad de adecuación— o no hay verdad y estaremos condenados a vagar en las sombras. Ni las verdades que propone la literatura, ni las que apunta el psicoanálisis —la verdad como revelación—, las que insinúa el arte, las verdades operativas —como las del pragmatismo— o las acepciones del concepto sugeridas por Jenkins —verdades enunciativas pero ficciones narrativas— parecen importar[3].

Pocos historiadores en activo se atreverían a definir así los peligros que acechan a la historiografía contemporánea pero basta observar cómo trabajan, cómo argumentan y discuten para poder inferir que, en esencia, esas son las premisas de las que parten. La sofisticada historiografía social, alejada de las posiciones más vehementemente empiristas, no tendría problema en reconocer la profunda trama de mediaciones que se interpone entre la construcción de los hechos y los relatos históricos y, sin embargo, ese reconocimiento no ha generado nuevas prácticas textuales. Reconoce en teoría la naturaleza textual del trabajo historiográfico para, a continuación, desconocerla en la práctica. De igual forma, esta misma historiografía aceptaría sin am-

[2] Una introducción a estas nuevas prácticas en Alun Munslow y Robert A. Rosenstone, *Experiments in Rethinking History*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004. Un análisis de los recursos literarios empleados en los nuevos relatos en Marisa González de Oleaga, «¿El fin de la historia o el fin de una hegemonía?», en P. Sánchez León y J. Izquierdo, *El fin de los historiadores*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 153-178.

[3] Keith Jenkins, *Refiguring History. New Thoughts on an Old Discipline*, Londres, Routledge, 2003, p. 49 y ss.

bages la afirmación de Michel de Certeau sobre la historicidad del relato historiográfico:

(...) el historiador refiere todo discurso a las condiciones socioeconómicas o mentales de su producción. (...) es «histórico» el análisis que considera sus materiales como efectos de sistemas (económicos, sociales, políticos, ideológicos, etcétera) y que apunta a elucidar las operaciones temporales (causalidad, cruzamiento, inversión, condensación, etcétera) que pudieron dar lugar a tales efectos[4].

Pero es esta una aceptación puramente formal porque no se la inscribe en la estructura textual. Más allá de las confesiones de parcialidad o de posicionamiento ideológico de la historiografía militante, ¿qué otras maneras ha articulado la historiografía para relativizar o *historizar* su propio discurso? Si el relato historiográfico está limitado por condiciones de producción históricas, como cualquier relato, ¿por qué está escrito como si se tratara de un relato ahistórico, independiente de los contextos de producción y del sujeto enunciador? En una suerte de esquizofrenia entre lo que dicen creer y la necesidad de construir y mantener una disciplina, esto es, entre sus presupuestos teóricos y las limitaciones institucionales, los historiadores dan cuenta de las condiciones de producción de todo discurso, pero cuando se trata del suyo propio esas condiciones se ocultan, se borran, se silencian o, peor aún, se desconocen. Como señala Certeau, la autoridad de la que se inviste el relato historiográfico intenta «compensar lo real del cual está exiliado (...) juega con lo que no tiene, y extrae su eficacia de prometer lo que no dará»[5].

Ante esta tensión paradójica entre los presupuestos epistemológicos de la historiografía contemporánea y las exigencias disciplinares, que podría conducir a la autodisolución del conocimiento histórico, Keith Jenkins propone una nueva mirada, abre una posibilidad a este aparente callejón sin salida, siguiendo la más escrupulosa lógica historiográfica: el saber histórico tal y como lo conocemos es un producto de

[4] Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre la ciencia y la ficción*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1995, pp. 69 y 103.

[5] *Ibid*., p. 113.

la institucionalización de la disciplina en el siglo XIX, es el resultado de un contexto histórico específico. Los cambios que se han operado desde la segunda mitad del siglo XX han provocado y están provocando transformaciones en nuestra forma de entender y de aprehender el pasado. El fin de la historia que conocemos dará paso a nuevas formas de conciencia histórica, y esta promete nuevos e insospechados saberes.

Keith Jenkins plantea estas y otras paradojas de una actividad, la historiográfica, que no afecta sólo al gremio sino al conjunto de los ciudadanos. Pero lo hace de una forma peculiar, nueva, inaugurando nuevas texturas, nuevas formas de relación con el lector. Se trata de un intento de trazar caminos, de dibujar itinerarios en arenas movedizas, donde nada es lo que parece y nada permanece por mucho tiempo. Hay muchos manuales y monografías que exploran los contornos de la historiografía moderna y posmoderna pero ninguno de los que conozco tiene las características de este. Por un lado, la intensidad, la fuerza expresiva de su relato. No es este un libro aburrido, denso y costoso de leer, como podría pensarse por el tema que trata. Por el contrario, estamos ante un texto ágil y atractivo. Por otro lado, es un trabajo prolijo que establece múltiples conexiones, va al fondo de los argumentos, deshilvana las ideas hasta llegar a sus componentes más básicos. Podría pensarse que es este un libro de divulgación, un intento de facilitar el conocimiento de los entresijos de un viejo oficio a los no iniciados, para quienes escribir historia está rodeado de un cierto halo mágico y misterioso que los practicantes hacen todo lo posible por mantener. Se podría decir que, como toda su obra, manifiesta una clara necesidad comunicativa, un intento de llegar al lector, de convocarlo. Pero más allá de esta vocación pedagógica me parece que lo que hace el texto de Jenkins no es mostrarnos un saber historiográfico previo, inscrito posteriormente en un relato, sino que nos permite ver cómo se genera ese saber gracias a la inscripción narrativa. Nos convoca para acompañarle en su búsqueda, expone todo el arsenal de conceptos, argumentos y enunciados para que sean evaluados, sopesados por los lectores en una suerte de diálogo diferido, de proyecto conjunto[a], dejándonos (inaugurando) la posibilidad (la libertad) de discrepar.

---

[a] Se trata de una prosa que los lingüistas llaman *prosa de autor* frente a la *prosa de lector* que sería el relato pensado para un lector tipo. Linda Flower, «Writer-Based-Pro-

Como en «El pudor de la historia» de Borges, lo más interesante y luminoso, lo *verdadero* del libro de Jenkins no es lo que dice sino lo que hace, no es sólo lo que contiene sino aquello que anuncia y está aún por venir.

MARISA GONZÁLEZ DE OLEAGA*

---

se: A Cognitive Basis for Problems in Writing», *College English*, 41, 1979, pp. 19-36. Para un comentario extenso de las prosas de escritor y lector, Daniel Cassany, *Describir el escribir. Cómo se aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 151-168.

* Marisa González de Oleaga: historiadora hispano-argentina, especializada en los problemas de la historiografía contemporánea.

# INTRODUCCIÓN




El presente libro se dirige principalmente a vosotros, estudiantes interesados en dar respuesta a la pregunta «¿Qué es la historia?». Fue escrito como introducción (en el sentido literal de que puede haber ciertos aspectos en su interior que no habéis abordado anteriormente) y como polémica. En las páginas que siguen desarrollo un argumento particular sobre lo que creo que es la historia, un argumento que no tenéis por qué asumir, sino más bien abordarlo críticamente. Su objetivo es, desde el principio hasta el final, contribuir al desarrollo de una actitud consciente (reflexiva) en relación con la historia..., de control sobre vuestro propio discurso[1].

---

[1] A lo largo de este libro empleo el término discurso (por ejemplo, «controlar vuestro propio discurso» o «el discurso de la historia») en un sentido que relaciona la idea que las personas tienen sobre la historia con los intereses y el poder. De manera que controlar vuestro propio discurso significa que tenéis el poder sobre lo que queréis que sea la historia y que no aceptáis que otras personas os lo digan, lo que en consecuencia os da poder a vosotros y no a ellas. De la misma forma, el uso de la frase «el discurso de la historia» significa que, antes de considerar la historia como una asignatura o una disciplina (términos académicos que vienen a sugerir que sólo debéis aprender algo que ya está ahí de modo natural u obvio y a lo que respondéis de manera inocente, objetiva y desinteresada), consideréis por el contrario la historia como un «campo de fuerza»; una serie de formas de organizar el pasado por y para partes interesadas que siempre proceden de algún lugar y con un objetivo, y que les gustaría llevaros con ellos por sus derroteros. Este terreno es un «campo de fuerza» porque en él las distintas direcciones chocan (son disputadas). Es un campo que incluye y excluye de manera variada, que centra y margina interpretaciones del pasado de formas y grados que refractan el poder de quienes las defienden. Por lo tanto, el uso del término «discurso» indica que sabemos que la historia nunca es en sí misma, nunca se dice o lee (se articula, se expresa, se narra) de manera inocente; la historia siempre es para alguien. Este texto trabaja sobre la asunción de que la aceptación de esto da poder a quien lo reconoce, y que esto es bueno (Nota: esta manera de emplear el término no es la misma

Me da la impresión de que ambas cosas —un texto introductorio y una polémica— son necesarias en los tiempos que corren. Pues aunque ya existen en el mercado otros textos introductorios, obras tan populares como *What is History?*, de Edward Carr, *The Practice of History*, de Geoffrey Elton, y *The Nature of History*, de Arthur Marwick [2], estas, a pesar de haber sido revisadas hace tiempo, continúan lastradas por la época en que fueron elaboradas (las décadas de 1950 y 1960), hasta el punto de que ahora se han convertido en favoritas desfasadas. Es más, en cierto sentido (como es el caso de algunas de las aportaciones más recientes al género como *The Pursuit of History* de John Tosh [3]), se trata de textos muy «ingleses», una característica que ha tenido consecuencias algo desafortunadas al contribuir a aislar la historia de tendencias intelectuales más ambiciosas e incluso, se podría decir, más generosas que recientemente han tenido lugar en discursos relacionados con la historia. Sirva de ejemplo el hecho de que tanto la filosofía como la literatura han abordado con enorme seriedad la cuestión sobre la naturaleza de lo que les es propio [4].

En consecuencia, bien podría argüirse que la historia está, en relación con estos discursos cercanos, atrasada teóricamente, una observación que quizá exija de inmediato una aclaración para evitar malentendidos.

Si acudís a una librería especializada y observáis los estantes en los que se encuentran los textos de filosofía, hallaréis un gran número de

---

que la que discute Hayden White en su introducción a *Tropics of Discourse*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978; véase especialmente la introducción técnica —y brillante— de White).

[2] E. H. Carr, *What is History?*, Londres, Penguin, 1963; G. Elton, *The Practice of History*, Londres, Fontana, 1969; A. Marwick, *The Nature of History*, Londres, Macmillan, 1970 [trad. esp.: *Qué es la Historia*, Barcelona, Ariel, 2001].

[3] J. Tosh, *The Pursuit of History*, Londres, Longman, 1984.

[4] Por ejemplo, R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980 [trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989]; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 3 [trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996]; T. Eagleton, *Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1983 [trad. esp.: *Una introducción a la teoría literaria*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993]; J. Frow, *Marxism and Literary History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986; D. Bromwich, *A Choice of Inheritance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

trabajos para los cuales es habitual la cuestión sobre los fundamentos y límites de lo que se puede conocer y de lo que se puede hacer «filosóficamente»: textos sobre ontología (teorías del ser), epistemología (teorías del conocimiento) y metodología; textos sobre escepticismo, lenguaje y significación, sobre modelos de análisis —idealista, materialista, realista, fenomenológico— y un largo etcétera. Si luego recorréis las estanterías dedicadas a literatura os toparéis con una sección específica sobre teoría literaria (además de otra sobre crítica literaria). Allí habrá libros escritos a partir de interpretaciones marxistas y feministas, análisis freudianos y posfreudianos; textos sobre deconstruccionismo, teoría crítica, teoría de la recepción e intertextualidad; sobre poesía, narratología, retórica, alegoría y otros muchos. Sin embargo, continuad vuestro recorrido hacia el área de historia. Es casi seguro que allí no encontraréis una sección sobre teoría de la historia (la frase parece incluso extraña y poco refinada, falta de adecuada familiaridad), a excepción —discretamente ocultos entre apretujados libros de historia— del mencionado libro de Elton y de otros; es más, si la fortuna os sonríe, quizá hallaréis un raro ejemplar de Geyl (ahora domesticado), de Bloch, de Collingwood o, si tenéis todavía más suerte, un «reciente» Hayden White o un Foucault[5]. En otras palabras, al desplazaros algunos pasos sobre el suelo que pisáis, por lo general, cruzaréis una frontera generacional: de los textos teóricamente ricos y muy recientes a las obras sobre la naturaleza de la historia producidos hace veinte o treinta años o, en el caso de Bloch y sus contemporáneos, durante las décadas de 1930 y 1940.

Ahora bien, esto no significa que no existan textos sobre historia o «teoría de la historia» muy sofisticados y más recientes (por ejemplo, las diversas obras de Callinicos u Oakeshott, algunos trabajos posmodernos, ciertas propuestas hechas en las áreas de historia intelectual y cultural)[6]. Tampoco quiere decir que la falta de interés por la teoría de la his-

---

[5] P. Geyl, *Debates with Historians*, Londres, Fontana, 1962; M. Bloch, *The Historian's Craft*, Manchester, Manchester University Press, 1954; R. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1946 [trad. esp.: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004]; H. White, *The Content of the Form*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1987; M. Foucault, *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon, 1980.

[6] A. Callinicos, *Making History*, Nueva York, Cornell University Press, 1988; M. Oakeshott, *On History*, Oxford, Blackwell, 1983; R. Chartier, *Cultural History*,

toria y sus efectos no haya sido constatada una y otra vez. Hace tiempo que Gareth Stedman-Jones advirtió de la pobreza del empirismo inglés; más recientemente Raphael Samuel ha incidido en el atraso relativo de gran parte del trabajo histórico, con su fetichismo del documento, su obsesión por «los hechos» y la metodología de «realismo nail» que lo acompaña. El ensayo de David Cannadine, con sus críticas a la esterilidad, manifiesta torpeza y miopía de gran parte de las corrientes principales de la historia, es reiteradamente citado por los historiadores profesionales; por su parte, el estudio de Christopher Parker sobre los rasgos principales de la «tradición inglesa» en la escritura histórica —manifiestos en sus principales exponentes desde 1850— es una investigación acerca del profundo derrotero por donde ha discurrido cierto tipo de individualismo, una perspectiva metodológica que durante mucho tiempo se ha mostrado irreflexiva hacia sus propios presupuestos ideológicos[7]. Con todo, propuestas y análisis como estos no se han desarrollado lo suficiente para afectar a las investigaciones y a los manuales más populares sobre la naturaleza de la historia. Las discusiones teóricas por lo general son todavía eludidas por historiadores practicantes extremadamente prácticos, y es cierto que los ocasionales textos sobre teoría no ejercen la misma presión que la que ejercen, por ejemplo, muchas obras de teoría literaria sobre el estudio de la literatura.

Sin embargo, se puede decir que este es el camino que la historia debería seguir si pretende «modernizarse». Es esta la razón por la que he recurrido a disciplinas relacionadas con la historia como la filosofía o la teoría literaria. Porque si «hacer historia» consiste en cómo leer y

---

Oxford, Polity, 1988 [trad. esp.: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2002]; S. Horigan, *Nature and Culture in Western Discourses*, Londres, Routledge, 1989; E. Wolfe, *Europe and the People Without History*, Londres, University of California Press, 1982; M. Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, Londres, Verso, 1983; I. Hassan, «The Culture of Post-Modernism», *Theory, Culture and Society*, 2, 3, 1985, pp. 119-132.

[7] G. Stedman-Jones, «The Poverty of Empiricism», en R. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana, 1972 [trad. esp.: *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona, Grijalbo, 1977]; R. Samuel, «Grand Narratives», *History Workshop Journal*, 29, 1990; D. Cannadine, «British History: Past, Present and Future?», *Past and Present*, 116, 1987; C. Parker, *The English Historical Tradition Since 1850*, Edimburgo, Donald, 1990.

dar sentido al pasado y al presente, entonces me parece importante emplear discursos que hacen de las «lecturas» y de la construcción de significado su principal preocupación[8].

¿Cómo se estructura, pues, este texto? Consta de tres capítulos deliberadamente breves[9]. En el primero, abordo directamente la cuestión sobre qué es la historia y sobre cómo se puede responder a la cuestión histórica de modo que no replique necesariamente formulaciones más «inglesas»; que no considere los discursos dominantes (de sentido común) como no problemáticos y que comience a abrir la historia a perspectivas algo más amplias (teniendo en consideración que la «historia» es en realidad «historias», porque sobre esta cuestión deberíamos abandonar la idea de que la historia es algo simple y obvio, al tiempo que deberíamos reconocer que hay numerosos tipos de historia cuyo único denominador común es que su supuesto objeto de estudio es «el pasado»).

En el capítulo 2 aplico esa «respuesta» a ciertos temas y problemas que generalmente subyacen en algunos de los debates más bási-

[8] Esto no quiere decir que uno deba desentenderse del peligro de una posible subordinación de la historia al imperialismo literario; como sostiene Bennet, «la interpretación del pasado como un texto infinito que sólo puede retextualizarse una y otra vez se basa en una transferencia al pasado del objeto y los procedimientos propios de la literatura. La "literaturalización" del pasado debe ser juzgada como el intento de extender la influencia del régimen de verdad propio de la literatura al de la historia». T. Bennet, *Outside Literature*, Londres, Routledge, 1990, p. 280. Por tanto, soy de la opinión de que, cuando sea necesario, es mejor hacer incursiones críticas en los procedimientos de la literatura.

[9] Los capítulos han conservado su brevedad por diversas razones, especialmente por la naturaleza introductoria y polémica del libro, lo que significa que no he realizado un estudio general del que echar mano (como, por ejemplo, el de Marwick, ob. cit.), sino que he intentado mantener argumentos introductorios lo suficientemente breves para que puedan leerse de una o dos sentadas y de este modo ser recordados de un solo tirón. Asimismo debo confesar que no ha sido otra mi intención que hacer un texto básico y «pedagógico». Soy consciente de la simplificación de temas complejos —por ejemplo la historia en el posmodernismo—, pero mi objetivo era exponer brevemente los argumentos para después indicar en nota a pie de página la existencia de abordajes más sofisticados y académicos para quien quiera consultarlos. En otras palabras, he intentado incentivar la lectura de algunos de los textos que he empleado entre bambalinas en este libro mientras deliberadamente mantenía la gran mayoría de ellos fuera del propio texto.

cos e introductorios sobre la naturaleza de la historia. Aquí sostengo que, aunque se planteen con regularidad, es rara la ocasión en que se resuelven o se contextualizan tales cuestiones y problemas, dejándolos tentadoramente abiertos y/o mistificándolos. Se trata de problemas como: ¿es posible decir lo que realmente ocurrió en el pasado, llegar a la verdad, alcanzar una comprensión objetiva? O, en su defecto, ¿la historia es incorregiblemente interpretativa? ¿Qué son los hechos históricos? (y, sobre todo, ¿existen tales cosas?). ¿Qué es la subjetividad y qué quiere decir que los historiadores deberían detectarla y eliminarla? ¿Es posible empatizar con la gente que vivió en el pasado? ¿Es posible una historia científica o la historia es esencialmente un arte? ¿Cuál es el estatus de aquellos pares de conceptos que tan a menudo aparecen en las definiciones sobre lo que la historia trata, como causa y efecto, similitud y diferencia, continuidad y cambio?

En el capítulo 3 reúno todas las cuestiones que hasta entonces he planteado, relacionándolas con la posición desde la cual trabajo, insertándolas en el contexto que a mi parecer informa este texto. Ya he mencionado que la idea del texto es aportar cierta ayuda en la formulación de algunos de los argumentos que gravitan alrededor de la cuestión sobre qué es la historia. Y para impulsar este objetivo, creo apropiado manifestar por qué digo que la historia es lo que es y no de otra manera, posicionarme en el discurso que he estado abordando y plantearme sus posibilidades. He de añadir de inmediato que lo hago no porque mis ideas sean necesariamente de gran importancia sino porque, dado que no existimos en el vacío, bien puede ser que la época que me ha producido a mí, que, por decirlo de alguna manera, «me ha escrito», también os habrá de escribir a vosotros y seguirá haciéndolo; me refiero a esta época como posmoderna y con ello concluyo con una suerte de capítulo contextual titulado «Hacer historia en el mundo posmoderno», plausiblemente el mundo en el que vivimos.

# 1. LO QUE ES LA HISTORIA

En este capítulo quiero plantear y responder a la pregunta «¿Qué es la historia?». Para abordarla consideraré en primer lugar lo que la historia es en teoría; en segundo lugar, examinaré lo que es en la práctica; por último, aunaré teoría y práctica en una definición —una definición que adopte una metodología escéptica/irónica— con la esperanza de que sea lo suficientemente completa para que os permita enfrentaros no sólo al «problema de la historia», sino también a algunos de los debates y posturas que lo rodean.

## EN TEORÍA

En el nivel teórico me gustaría plantear dos cuestiones. La primera (que esbozaré en este párrafo para desarrollarla más adelante) es que la historia es un discurso, entre muchos otros, sobre el mundo. Dichos discursos no crean el mundo (la materia física sobre la cual aparentemente vivimos), sino que se apropian de él y le proporcionan todos sus significados. Ese fragmento del mundo que constituye el (supuesto) objeto de investigación de la historia es el pasado. Por consiguiente, la historia, en tanto que discurso, se sitúa en una categoría diferente de aquella sobre la que discurre; esto es, el pasado y la historia son cosas distintas. Es más, el pasado y la historia no están intrínsecamente imbricados, de modo que no ha de producirse necesariamente una única lectura histórica del pasado: el pasado y la historia flotan a la deriva por derroteros que pueden distar años y kilómetros entre sí. Así, el mismo objeto de investigación puede ser leído de manera diferente a partir de distintas prácticas discursivas (un paisaje puede ser

leído/interpretado de forma diversa por geógrafos, sociólogos, historiadores, artistas, economistas, etc.), mientras que, en el seno de cada una de dichas prácticas, se producen distintas lecturas interpretativas a lo largo del tiempo y en función del espacio. En lo que respecta a la historia, la historiografía demuestra la multiplicidad de lecturas posibles del pasado.

El párrafo anterior no es sencillo. He hecho muchas afirmaciones, aunque, en realidad, todas giran en torno a la distinción entre pasado e historia. Por tanto, es crucial que entendáis la diferencia, porque si la comprendéis, tanto dicha distinción como los debates que suscita os ayudarán a tener una idea más clara de lo que la historia es en teoría. Por consiguiente, examinaré las afirmaciones que acabo de hacer, analizando detalladamente la diferencia entre pasado e historia, para después considerar algunas de las principales consecuencias que se derivan de ella.

Dejadme partir de la idea de que la historia es un discurso sobre el pasado, aunque de una categoría diferente a este. Esto os podría resultar chocante, ya sea porque no os hayáis dado cuenta antes de la distinción, o porque no os hayáis preocupado demasiado de ella. Una de las razones por las que no solemos diferenciarlos es porque, en tanto que angloparlantes, tendemos a obviar el hecho de que realmente existe esta distinción entre la historia —lo que ha sido escrito/registrado sobre el pasado— y el pasado en sí mismo, debido a que el vocablo «historia» abarca ambas cosas [1]. Sería preferible, por tanto, que marcásemos siempre esta diferencia empleando el término «pasado» para todo lo sucedido anteriormente y que utilizásemos la palabra «historiografía» (entiéndase aquí este término como «los escritos producidos por los historiadores») en vez de «historia». Y sería de utilidad que sólo considerásemos el pasado como el objeto de interés de los historiadores y la historiografía como el modo en que los historiadores lo abordan, y que reservásemos la palabra «Historia» (con mayúscula) para referirnos al conjunto de relaciones entre el pasado y la historiografía. Sin embargo, como resulta complicado abandonar ciertos hábitos, es posible que yo mismo emplee la palabra «historia» para referirme indistintamente al pasado, a la historiografía y al conjunto de sus relaciones.

[1] J. Sturrock, *Structuralism*, Londres, Paladin, 1986, p. 56.

No obstante, recordad que, cuando lo haga, tendré presente en mi cabeza dicha distinción, algo que vosotros también deberíais hacer.

Con todo, podría darse el caso de que os pareciera que esta aclaración sobre la distinción entre «pasado» e «historia» no reviste mayor trascendencia y que a alguno de vosotros le asaltase la pregunta: ¿y bien?, ¿qué importa eso? Dejadme ofreceros tres ejemplos que ilustran por qué es importante que entendáis la distinción.

1. El pasado ha sucedido. Ya ha transcurrido y sólo puede ser recuperado, si bien no como un acontecimiento real, por los historiadores que se sirven de diferentes medios de comunicación, como libros, documentales, etc. El pasado se nos ha escapado y la historia no es más que lo que los historiadores hacen de él cuando se ponen a trabajar. La historia es el trabajo de los historiadores (y/o de los que actúan como si fueran historiadores); cuando se reúnen, una de las primeras preguntas que se hacen los unos a los otros es sobre qué están trabajando. Es este trabajo, encarnado en libros, revistas, etc., lo que leéis cuando estudiáis historia («voy a ir a la universidad para estudiar historia»). Esto significa que la historia es, literalmente, lo que se encuentra en las estanterías de las bibliotecas y de otros lugares. De manera que, si iniciáis un curso que versa sobre el siglo XVII español, en realidad no os vais a desplazar ni al siglo XVII ni a España; donde vais a ir, con la ayuda de vuestra bibliografía, es a la biblioteca. Allí es donde se encuentra la España del siglo XVII —catalogada según el sistema Dewey*—; ¿a dónde si no os enviarían vuestros profesores a estudiarlo? Es verdad que podríais acudir a otros lugares en los que encontrar otros vestigios del pasado —por ejemplo, a los archivos españoles— pero, dondequiera que vayáis, tendréis que «leer». Y vuestra lectura no será ni espontánea ni natural; habrá sido aprendida —a lo largo de varias asignaturas, por ejemplo— y dotada de sentido a partir de otros textos. La historia (historiografía) es una construcción intertextual, lingüística.

2. Supongamos que habéis estado estudiando una parcela del pasado de Inglaterra —el siglo XVI— durante el último curso de es-

* [N. del T.: Se refiere al sistema de clasificación y ordenación de fondos bibliográficos creado por el bibliotecario norteamericano Melvin Dewey en 1876.]

cuela secundaria. Imaginemos que habéis utilizado un conocido libro de texto, *Inglaterra durante el reinado de los Tudor*, de Elton. Durante las clases habéis discutido algunos aspectos del siglo XVI y disponéis de los apuntes que habéis tomado, pero para vuestros trabajos y para preparar el examen final habéis empleado el libro de Elton. Al hacer el examen escribís siguiendo las pautas de Elton. Y cuando lo aprobáis, conseguís vuestra cualificación en «Historia de Inglaterra» por haber tenido en cuenta ciertos aspectos del «pasado». Sin embargo, sería más exacto decir que habéis obtenido un aprobado en «Geoffrey Elton», pues ¿no es verdad que, en ese momento, *vuestra* «lectura» del pasado de Inglaterra es básicamente su lectura?

3. Estos dos breves ejemplos de la distinción entre pasado e historia pueden parecer anodinos pero, en realidad, es posible que tengan efectos de gran alcance. Por ejemplo, aunque millones de mujeres hayan vivido en el pasado (en Grecia, en Roma, durante la Edad Media, en África, en América...), son pocas las que aparecen en la historia, esto es, en los textos de historia. Las mujeres, por decirlo de algún modo, han sido «invisibilizadas por la historia», es decir, excluidas sistemáticamente de la mayoría de los relatos de los historiadores. Es natural, por tanto, que las feministas se dediquen ahora a «reescribir a las mujeres en la historia» al tiempo que mujeres y hombres indistintamente revisan las construcciones interrelacionadas de masculinidad[2]. En este punto podríais deteneros por un momento a pensar cuántos otros grupos, pueblos o clases han sido o son eliminados de la historia y por qué; y cuáles podrían ser las consecuencias si dichos «grupos» excluidos fueran los protagonistas de los relatos históricos y si los colectivos que ahora son hegemónicos quedaran marginados.

Más adelante abundaré acerca del significado y las posibilidades operativas de la distinción entre pasado e historia; pero, por ahora, me gustaría examinar otro de los argumentos del párrafo anterior donde afirmé que tenemos que comprender que el pasado y la historia no están intrínsecamente imbricados como para que se derive una

[2] Véase, por ejemplo, la revista *History and Gender*, Blackwell, cuyo primer número data de 1989; V. Seidler, *Rediscovering Masculinity*, Londres, Routledge, 1989; E. Showalter, *Speaking of Gender*, Londres, Routledge, 1989.

única lectura de un fenómeno determinado; que es posible que discursos distintos «lean» un mismo objeto de estudio de manera diferente, a la vez que en el seno de cada uno de esos discursos existan diferentes lecturas para diferentes espacios y momentos.

Por poner un ejemplo, imaginemos que podemos ver un paisaje a través de una ventana (aunque no en su totalidad porque el marco de la ventana literalmente lo «enmarca»). En el primer plano podemos ver varios caminos; más allá, observamos otros senderos con casas a sus lados; se aprecian ondulados campos con granjas; en el horizonte, a varios kilómetros de distancia, podemos vislumbrar crestas de montañas. En el plano medio podemos distinguir una población con su mercado. El cielo es de un azul deslavado.

No hay nada en este paisaje que diga «geografía». Ahora bien, cualquier geógrafo podría representarlo geográficamente. Podría leer el paisaje como un ejemplo de modelos específicos de distribución de la tierra y de prácticas de cultivo; los caminos serían parte de una serie de redes de comunicación locales o regionales; leería las granjas y la ciudad como modelos específicos de distribución de la población; los mapas locales reproducirían a escala el terreno; los geógrafos climáticos podrían explicar el clima o las condiciones atmosféricas y, por ejemplo, deducir qué tipo de irrigación es la más adecuada. De esta manera, el paisaje se convertiría en algo más: en geografía. De igual forma, un sociólogo podría tomar el mismo paisaje y construirlo sociológicamente: los habitantes de la ciudad pasarían a convertirse en datos con los que estudiar las estructuras ocupacionales, el tamaño de las unidades familiares, etc.; el patrón de asentamiento de la población se podría analizar de acuerdo a criterios de clase, ingresos, edad o sexo; se podría considerar el clima según su potencial para el ocio, y así sucesivamente.

También los historiadores pueden trasladar este mismo paisaje a su discurso. Podrían comparar los modelos actuales de distribución de la tierra con los existentes antes del periodo de los cercamientos; comparar la población de este momento con la de 1831 o 1871; estudiar a lo largo del tiempo la propiedad de la tierra y el poder político; podrían analizar cómo un pedacito de este paisaje enmarcado forma parte de un parque nacional, cuándo y por qué el ferrocarril y el canal dejaron de funcionar, etc.

Ahora bien, dado que no hay nada intrínseco en el paisaje que nos indique que se trata de geografía, de sociología o de historia, podemos apreciar con claridad que aunque ni los historiadores ni los demás se estén inventando el paisaje (todos sus componentes parecen encontrarse allí de forma evidente), sí se inventan las categorías con las que lo describen y los significados que le otorgan. Construyen las herramientas analíticas y metodológicas con las que extraen de ese material en bruto sus propios modos de leerlo y hablar de él: el discurso. En ese sentido, leemos el mundo como si fuera un texto, y, por lo tanto, las lecturas son infinitas. Con ello no pretendo decir que inventemos historias sobre el mundo o el pasado (esto es, que primero conozcamos el mundo o el pasado y, después, inventemos historias sobre ellos), lo que quiero afirmar con rotundidad es que el mundo o el pasado nos llega siempre en forma de historias y que no podemos sustraernos de tales historias (narrativas) para comprobar si se corresponden con el mundo o el pasado reales, porque estas narrativas «siempre dadas» constituyen la «realidad». En el ejemplo que estamos examinando, esto significa que el paisaje (que sólo adquiere significado cuando es «leído») no puede fijar tales lecturas de una vez por todas, de manera que los geógrafos pueden interpretar y reinterpretar (leer y releer) sin fin el paisaje al tiempo que sólo hablan de él «geográficamente». Es más, dado que no siempre ha existido la geografía como discurso, las lecturas de los geógrafos no sólo han tenido que iniciarse en algún momento y han diferido en el espacio y en el tiempo, sino que los mismos geógrafos han comprendido o leído de formas diferentes aquello que constituye el propio discurso sobre el que trabajan. Con ello quiero decir que la geografía misma, como forma de leer el mundo, necesita ser interpretada o historizada. Y lo mismo ocurre con la sociología y la historia. Distintos sociólogos e historiadores interpretan el mismo fenómeno de forma diversa por medio de discursos siempre cambiantes; constantemente deconstruidos y reconstruidos; que siempre están posicionados y que posicionan, de manera que quienes los emplean necesitan reexaminarlos constantemente.

Llegados a este punto, dejadme que asuma la afirmación ya apuntada de que la historia como discurso es categóricamente diferente del pasado. Sin embargo, comenté al principio de este capítulo que, en relación con lo que es la historia desde el punto de vista de la teoría, iba a plantear dos cuestiones. Aquí va la segunda.

Una vez establecida la distinción entre el pasado y la historia, todo historiador que de algún modo pretenda capturar en sus historias el pasado se encontrará con un problema: ¿cómo encajar ambas cosas? Resulta obvio que las maneras de realizar este engarce, las formas en las que el historiador trata de conocer el pasado, son cruciales para determinar las posibilidades de lo que será o podrá ser la historia, y no en escasa medida porque sea la pretensión de la historia alcanzar un saber (más que una creencia o una mera aseveración), pretensión que la convierte en el tipo de discurso que es (quiero decir que los historiadores, por regla general, no se ven a sí mismos como escritores de ficción, aunque puedan serlo sin advertirlo)[1]. Con todo, si tenemos en cuenta la diferencia entre el pasado y la historia, y dado que el objeto de conocimiento sobre el que trabajan los historiadores está, en la mayoría de sus manifestaciones, verdaderamente ausente de los escasos vestigios del pasado con los que todavía contamos, es evidente que existen todo tipo de limitaciones que controlan las pretensiones de conocimiento de los historiadores. Y para mí, en el encaje entre pasado e historia, existen tres áreas teóricas que presentan muchos problemas: la epistemología, la metodología y la ideología, áreas que debemos discutir si pretendemos saber lo que es la historia.

La epistemología (del griego *episteme*, «conocimiento») se refiere al área filosófica de las teorías del conocimiento. Esta área se ocupa de cómo conocemos. En ese sentido la historia forma parte de otro discurso, la filosofía, y participa de la cuestión general sobre qué es posible conocer en relación a su propia área de conocimiento: el pasado. Es en este punto donde podéis daros cuenta del problema, porque si ya resulta difícil conocer algo que existe, imaginaos lo complicado que es hablar sobre un tema que se encuentra efectivamente ausente como el del «pasado en la historia». Parece obvio que por esta razón el conoci-

[1] Sobre la relación entre historia y ficción, véase H. White, *The Content of the Form*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1987 [trad. esp.: *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992]; L. Hutcheon, *A Poetics of Post-Modernism*, Londres, Routledge, 1988; T. Bennett, *Outside Literature*, Londres, Routledge, 1990; V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, especialmente el capítulo 4; H. White, *Tropics of Discourse*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978, especialmente el capítulo 9, «The Fictions of Factual Representation».

miento de los historiadores es más bien provisional, y ha sido construido por investigadores que trabajan bajo todo tipo de presupuestos y presiones que, por supuesto, nunca afectaron a la gente del pasado. Con todo, aún es posible encontrar historiadores que intentan conjurar ante nosotros al fantasma del pasado auténtico, un pasado objetivo al que sus relatos son fieles y del que son incluso reproducciones verdaderas. Ahora bien, no creo que sea posible alcanzar tales pretensiones de certidumbre —nunca lo fue— y diría que en nuestra situación actual esto debería ser obvio, como argumentaré en el capítulo 3. De manera que aceptar esta afirmación, aceptar que os asalten las dudas, va a afectar de forma perceptible a lo que podáis pensar que es la historia, es decir, os va a facilitar parte de la respuesta sobre lo que es y puede ser la historia. Porque admitir que en realidad no podemos conocer y considerar que la historia puede ser (lógicamente) aquello que vosotros pretendáis que sea (la distinción entre hecho y valoración lo permite; además, se han escrito numerosísimas historias), nos obliga a cuestionarnos cómo ciertas historias se construyeron de una determinada manera y no de otra, no sólo desde el punto de vista epistemológico, sino también metodológico e ideológico. En este sentido, lo que podemos conocer y cómo podemos hacerlo tendrá que ver con el poder. Ahora bien, en cierto sentido esto es así —y debo recalcarlo— debido únicamente a la fragilidad epistemológica de la historia. Porque si fuera posible conocer el pasado de una vez por todas, ahora y para siempre, no habría necesidad de que se escribieran más historias, pues ¿acaso tendría sentido que los historiadores relatasen una y otra vez la misma historia del mismo modo? La historia (las narrativas históricas, no «el pasado y el futuro») se detendría, y si pensáis que la idea de que la historia (los historiadores) se pare es absurda, permitidme que discrepe: la idea de congelar la historia no sólo forma parte de la obra de Orwell, *1984*, también constituyó parte de la experiencia europea en la década de 1930 —la época y el lugar que inspiraron directamente el trabajo de Orwell.

En suma, la fragilidad epistemológica permite que las lecturas de los historiadores sean extremadamente diversas (a un solo pasado le pueden corresponder muchas historias); ahora bien, ¿qué es lo que hace ser a la historia epistemológicamente tan frágil? Existen cuatro razones fundamentales.

En primer lugar (y lo que a continuación sigue lo he extraído de los argumentos de la obra de Lowenthal, *El pasado es un lugar extraño*[4]), ningún historiador puede abarcar ni recobrar la totalidad de los acontecimientos del pasado porque su «contenido» es prácticamente ilimitado. No se puede volver a contar más que una parte de lo que ha ocurrido y ningún relato de ningún historiador se corresponde jamás de forma exacta con el pasado: la inconmensurabilidad del pasado imposibilita la historia total. La mayoría de la información sobre el pasado nunca ha quedado registrada; casi todo se ha desvanecido.

En segundo lugar, ningún relato puede recobrar el pasado tal y como fue porque el pasado no fue un relato sino que se compone de acontecimientos, situaciones, etc. En la medida en que el pasado ha desaparecido, no puede ser contrapuesto a ningún relato, por lo que los relatos del pasado sólo pueden contraponerse a otros relatos. Juzgamos la «exactitud» de los relatos de los historiadores en relación con otras interpretaciones de otros historiadores; no existe un relato verdadero, no existe ninguna historia fidedigna que, en el fondo, nos permita comprobar los demás relatos: no existe un «texto» fundamentalmente correcto a partir de cual el resto de las interpretaciones sean sólo variaciones; todo lo que tenemos son variaciones. A este respecto, el crítico cultural Steven Giles nos ofrece un sucinto comentario: *siempre* percibimos aquello que ha desaparecido a través de estratos sedimentados compuestos por interpretaciones previas, y a través de los hábitos de lectura y de categorías desarrolladas por otros discursos interpretativos previos o actuales[5]. Y esta observación nos permite plantear

[4] D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, especialmente el capítulo 5 [trad. esp.: *El pasado es un lugar extraño*, Madrid, Akal, 1998].

[5] S. Giles, «Against Interpretation», *The British Journal of Aesthetics*, 28, 1, 1988. Una afirmación similar, si bien hecha por razones muy distintas, es la de Michael Oakeshott en *On History*, Oxford, Blackwell, 1983. Para Oakeshott el pasado históricamente entendido es la conclusión de una investigación crítica de cierto tipo «que no se encuentra salvo en un libro de historia (...) la historia es (...) una investigación en la que las supervivencias acreditadas del pasado se disuelven en sus características componentes con el objeto de ser empleadas en lo que valen como evidencia circunstancial de la cual inferir un pasado que no ha sobrevivido; un pasado compuesto por grupos de acontecimientos históricos relacionados (...) y ensamblados como respuestas a preguntas sobre el pasado que formula un historiador» (p. 33).

que este modo de ver las cosas hace que el estudio de la historia (el pasado) sea necesariamente un estudio de historiografía (los historiadores), y que por lo tanto la historiografía no es un añadido al estudio de la historia sino que es, en realidad, lo que la constituye. Volveré sobre esta cuestión en el capítulo 2; ahora abordemos el tercer punto.

Este punto implica que, con independencia de su mayor o menor grado de verificación, aceptación o comprobación, la historia sigue siendo inevitablemente una construcción personal, una manifestación de la perspectiva del historiador como «narrador». A diferencia de la memoria personal (sospechosa en sí misma), la historia se confía a los ojos y a la voz de otro; vemos a través de un intérprete que se encuentra entre los acontecimientos del pasado y las lecturas que hacemos de ellos. Como afirma Lowenthal, la historia escrita disminuye «en la práctica» la lógica libertad del historiador para escribir cualquier cosa que se le ocurra, ya que permite que el lector acceda a sus fuentes; ahora bien, el punto de vista y las preferencias del historiador continúan afectando a la elección de los materiales históricos, al tiempo que nuestras propias construcciones personales determinan lo que hacemos con ellos. El pasado que «conocemos» depende siempre de nuestros propios puntos de vista, de nuestro propio «presente». Al igual que nosotros mismos somos productos del pasado, también el pasado conocido (la historia) es un artefacto producido por nosotros. Nadie, por muy inmerso que esté en el pasado, puede sustraerse a su propio conocimiento y a sus propios supuestos. Para explicar el pasado, señala Lowenthal, «los historiadores van más allá del registro de primera mano al formular hipótesis según los modos de pensar del presente». «Somos modernos y nuestras palabras y pensamientos no pueden ser más que modernos —señalaba Maitland—. Es demasiado tarde para que pretendamos ser antiguos ingleses»[6]. Por lo tanto, el poder de modelación de las palabras con las que imaginamos e interpretamos no tiene casi límites. «Mirad», dice el poeta Jlébnikov en sus *Decretos al planeta*, «el sol obedece mi sintaxis»[7]. «Mirad», dice el historiador, «el pasado obedece mi interpretación».

---

[6] Lowenthal, ob. cit., p. 216.

[7] G. Steiner, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 234 [trad. esp.: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001].

Aunque todo esto nos pueda parecer un tanto poético, sólo quiere decir que las fuentes son, por un lado, límites a la completa libertad del historiador y, por otro y al mismo tiempo, son obstáculos que no llegan a clausurar del todo la posibilidad de infinitas interpretaciones; podemos ilustrar tal afirmación con un ejemplo prosaico. Existen muchos puntos de desacuerdo sobre las intenciones de Hitler tras su llegada al poder y sobre las causas de la Segunda Guerra Mundial. Una de las desavenencias más célebres y duraderas tuvo lugar entre A. J. P. Taylor y H. Trevor-Roper. El desacuerdo no residía en sus méritos como historiadores; ambos poseían una larga experiencia, ambos estaban «cualificados», los dos podían leer documentos y, en este caso, leyeron a menudo los mismos, sin embargo, no se pusieron de acuerdo. Así pues, aunque las fuentes puedan evitar que se afirmen ciertas cosas, ni los acontecimientos ni las fuentes conllevan una única lectura de sí mismos.

Las tres razones mencionadas que explican la fragilidad epistemológica se basan en la idea de que la historia es «menos» que el pasado; que los historiadores sólo pueden recuperar ciertos fragmentos. Ahora bien, el cuarto punto incide en que, en cierto sentido, retrospectivamente, sabemos más sobre el pasado que quienes vivieron en él. Al traducir el pasado a términos modernos y al utilizar unos conocimientos que, quizá, antes fueron inasequibles, el historiador descubre lo que ha quedado olvidado del pasado y es capaz de reunir piezas que hasta entonces nadie había encajado. De esta manera, capta a los sujetos y a las formaciones sociales inmersas en procesos que sólo se pueden percibir retrospectivamente; arranca documentos y otros restos del pasado de sus contextos originales con el propósito y la función de ilustrar, por ejemplo, un modelo cuyo significado había pasado absolutamente desapercibido para cualquiera de sus autores. Después de todo, como señala Lowenthal, esto es inevitable. La historia constantemente combina, cambia, exagera aspectos del pasado: «El tiempo se acorta, se seleccionan y se destacan ciertos detalles, se concentra la acción, las relaciones se simplifican, no para alterar [deliberadamente] (...) los acontecimientos sino para (...) dotarles de significado»[8]. Hasta el cronista más empírico tiene que inventar estructuras narrativas para

[8] Lowenthal, ob. cit., p. 218.

dar forma al tiempo y al espacio: «Puede que las *res gestae* sólo sean una maldita cosa tras otra (...) pero no es posible plasmar así los acontecimientos porque perderían todo su significado»[9]. Es más, debido a que las historias enfatizan las conexiones y restan importancia a las discontinuidades y a las rupturas, Lowenthal concluye que estas historias, tal y como las recibimos, posiblemente sean más inteligibles de lo que el pasado jamás llegó a ser.

Estos son los principales (y bien conocidos) límites epistemológicos. Los he abordado de manera rápida y sucinta, por lo que deberíais leer por vuestra cuenta tanto a Lowenthal como a otros autores. Así que ahora voy a intentar avanzar un poco más. Porque si estos son los límites epistemológicos de lo que podemos conocer, entonces hay que tener en cuenta que guardan una relación intrínseca con la forma en que los historiadores investigan. Ahora bien, como ocurre con la epistemología, tampoco hay una metodología definitiva —por verdadera—; los métodos de los historiadores son tan frágiles como su epistemología.

Hasta ahora he argumentado que la historia es un discurso cambiante construido por los historiadores y que del pasado no se puede hacer una única lectura: en cuanto miráis hacia otro lado o modificáis la perspectiva, aparecen lecturas nuevas. Con todo, aunque los historiadores saben esto, la mayoría parece ignorarlo a conciencia y se esfuerza por conseguir la objetividad y la verdad. Y este afán por la verdad se abre camino a través de distintas posiciones ideológicas y metodológicas.

Así, en la derecha empírica (por decirlo de alguna manera), G. Elton en *The Practice of History*[10] afirma al inicio del capítulo que trata de la investigación: «El estudio de la historia equivale, por tanto, a la búsqueda de la verdad». Y, aunque ese mismo capítulo concluya con algunas salvedades: «[el historiador] sabe que lo que estudia es real [pero] también que nunca podrá recuperarlo en su totalidad (...) sabe que el proceso de investigación y reconstrucción histórica nunca terminará, pero también es consciente de que esto no hace que su trabajo sea irreal o ilegítimo», es obvio que estas advertencias no afectan se-

[9] *Ibid.*, p. 218.
[10] G. Elton, *The Practice of History*, Londres, Fontana, 1969, pp. 70 y 112-13.

riamente a la afirmación original de Elton sobre la «búsqueda de la verdad».

En la izquierda marxista (por llamarla de algún modo), E. P. Thompson en su *Miseria de la teoría* [11] escribe que: «Durante cierto tiempo (...) la concepción materialista de la historia (...) ha incrementado su confianza en sí misma. Como práctica madura (...) es quizá la disciplina más fuerte que se ha derivado de la tradición marxista. Incluso en el transcurso de mi vida (...) los avances han sido considerables, y cualquiera habría supuesto que eran avances del *conocimiento*». Thompson admite que esto no quiere decir que tal conocimiento esté sujeto a la «prueba científica», pero en todo caso sostiene que se trata de un conocimiento real.

En el centro empírico (por llamarlo también de algún modo), A. Marwick en *The Nature of History* [12] destaca lo que denomina la «dimensión subjetiva» de los relatos de los historiadores, que para él no reside en la posición ideológica del historiador, sino en la naturaleza de las pruebas, que «obligan [a los historiadores] en gran medida a interpretar de manera personal las imperfecciones de sus materiales archivísticos». Dado que esto es así, Marwick sostiene que el trabajo del historiador consiste en desarrollar «estrictas reglas metodológicas» con las que reducir su intervención «moral». Marwick se hace eco, de este modo, de la opinión de Elton: «Elton está en lo cierto al afirmar que el hecho de que la explicación histórica no dependa de leyes universales no significa que no esté gobernada por reglas muy estrictas». Así pues, para todos estos historiadores, la verdad, el conocimiento y la legitimidad derivan de estrictas reglas y procedimientos metodológicos, que son los que reducen el flujo interpretativo.

Mi posición es diferente. Para mí, lo que en último extremo determina la interpretación va más allá del método y la evidencia, y descansa en la ideología. Pues mientras que la mayoría de los historiadores estarían de acuerdo en que es importante seguir un método riguroso, ellos mismos se ven en problemas cuando quieren acotar de *qué* método riguroso hablan. En la parte en la que Marwick aborda el método,

---

[11] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin, 1979, p. 193 [trad. esp.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981].

[12] A. Marwick, *The Nature of History*, Londres, MacMillan, 1970, pp. 187 y 190

repasa algunas metodologías entre las cuales uno puede (presumiblemente) elegir. ¿Os gustaría seguir a Hegel, a Marx, a Dilthey, a Weber, a Popper, a Hempel, a Aron, a Collingwood, a Dray, a Oakeshott, a Danto, a Gallie, a Walsh, a Atkinson, a Leff o a Hexter? ¿Os gustaría ir de la mano de los empiristas modernos, de las feministas, de la Escuela de los Anales, de los neomarxistas, de los neoestilistas, de los económetras, de los estructuralistas, de los postestructuralistas o incluso del mismo Marwick, y eso por no citar más de veinticinco posibilidades? ¡Y esta lista es corta! La cuestión es que aunque pudierais elegir una, ¿cuál sería vuestro criterio? ¿Cómo podemos saber qué método conduce al pasado «más verdadero»? Es obvio que cada uno de esos métodos es riguroso, esto es, posee coherencia y consistencia internas, pero, a su vez, es autorreferencial. Es decir, os indicaría cómo podéis desarrollar argumentos válidos sin saliros de sus propios parámetros; ahora bien, teniendo en cuenta que cualquiera de las opciones os proponen esto mismo, el problema de cómo optar por una de las veinticinco alternativas no desaparece. Si Thompson es tan riguroso como Elton, ¿a partir de qué motivos podemos elegir? ¿Con las razones de Marwick? Pero, ¿por qué con las suyas? Visto esto, ¿no es probable que finalmente uno elija, por ejemplo, a Thompson, sencillamente porque le gusta lo que Thompson hace con su método? Si a alguien le agradan sus motivos para hacer historia y todas las demás alternativas son equivalentes, ¿hay mejores razones para escoger una determinada tendencia?

En suma: es una equivocación hablar del método como el camino hacia la verdad. Tenemos a nuestra disposición muchos métodos, pero no existe un criterio consensuado para que elijamos entre ellos. Con frecuencia, personas como Marwick sostienen que a pesar de todas las diferencias metodológicas que existen, por ejemplo, entre los empiristas y los estructuralistas, están de acuerdo en lo fundamental. Sin embargo, una vez más, esto no es así. El hecho de que los estructuralistas hagan todo lo posible por aclarar con pelos y señales que no son empiristas, así como el hecho de que hayan creado sus propias interpretaciones precisamente para diferenciarse de los demás, son cuestiones que de alguna manera han ignorado tanto Marwick como otros autores.

Pretendo ahora abordar un nuevo argumento con relación al método que por regla general aparece en los debates introductorios acer-

ca de la «naturaleza de la historia». Versa acerca de los conceptos y viene a decir lo siguiente: aunque bien podría ser que las diferencias entre métodos no puedan eliminarse, ¿acaso no hay conceptos clave que todos los historiadores utilizan? ¿No implica esto que hay alguna base metodológica común a todos ellos?

Es evidente que, en todo tipo de historias, uno se encuentra constantemente con los denominados «conceptos históricos» (al no denominarlos «conceptos de los historiadores» tales conceptos parecen impersonales y objetivos, como si procedieran de una historia que de alguna manera se hubiera autogenerado). Y no sólo eso, con mucha frecuencia nos referimos a ellos como los «núcleos» de la historia. Se trata de conceptos como el de tiempo, prueba, empatía, causa y efecto, continuidad y cambio, etc.

No estoy diciendo que no debáis «trabajar» con conceptos, pero me preocupa que cuando aparezcan estos conceptos en particular, os llevéis la impresión de que son obvios y atemporales y de que constituyen los cimientos universales del conocimiento histórico. Sin embargo, hay en todo esto algo de ironía porque una de las cosas que la apertura de la historia debería haber hecho es historizar la misma historia; considerar que todos los relatos históricos están atrapados en el tiempo y en el espacio y, de este modo, considerar sus conceptos no como piezas centrales sino como expresiones locales, específicas de la misma. Esta historización es fácilmente demostrable para el caso de los conceptos históricos «comunes».

En un artículo sobre las nuevas tendencias desarrolladas en el campo de la historia, el pedagogo Donald Steel ha estudiado cómo ciertos conceptos se convirtieron en «conceptos centrales», demostrando que en la década de 1960 cinco conceptos fundamentales fueron identificados como los constitutivos de la historia: tiempo, espacio, secuencia, juicio moral y realismo social [13]. Steel señala que aquellos conceptos fueron pulidos (también por él mismo) en 1970 con el fin de dotar a la historia de una serie de «conceptos clave»: tiempo, evidencia, causa y efecto, continuidad y cambio, y similitud y diferencia. Steel explica cómo se convirtieron en el fundamento del

[13] D. Steel, «New History», *History Resource*, 2, 3, 1989.

School's Council History, del GCSE *, de los exámenes finales de secundaria y que también han tenido una gran influencia en los cursos universitarios de grado e incluso a nivel más general. En apariencia, estos «viejos» conceptos centrales han estado en vigor durante menos de veinte años, no son universales, y no proceden de los métodos de los historiadores como tales, sino sobre todo del pensamiento pedagógico general. Resulta obvio que son también ideológicos, pues ¿qué hubiera ocurrido si se hubieran utilizado otros conceptos para organizar el campo (dominante), tales como estructura agencia, sobredeterminación, coyuntura, desarrollo desigual, centro-periferia, dominante-marginal, base-superestructura, ruptura, genealogía, *mentalité*, hegemonía, élite, paradigma, etc.? Ha llegado el momento, por tanto, de que abordemos la ideología de manera frontal.

Dejadme comenzar con un ejemplo. Hoy día, en cualquier programa de historia de colegio o de universidad cabría la posibilidad de incluir una asignatura de historia propiamente dicha (en el sentido de que pareciera una historia como las demás), pero con un temario y una metodología elegidos desde la perspectiva de feministas marxistas de color. Con todo, dudo que se pueda encontrar un curso semejante. ¿Por qué no? No porque no fuera historia, que lo sería, sino porque las feministas negras y marxistas no tienen en realidad suficiente poder para poner en marcha un curso semejante. Sin embargo, si alguien pretendiera pedir cuentas a quienes realmente tienen el poder de decidir sobre cuáles son los «cursos apropiados», a quienes tienen el poder para incluir o excluir contenidos, seguramente se toparía con el argumento de que si no aparecen determinados cursos es porque son ideológicos, esto es, porque los motivos de una historia como la que hemos presentado son externos a la historia per se: porque es un vehículo para difundir una determinada posición con fines persuasivos. La distinción entre «historia como tal» e «historia ideológica» es interesante porque supone, y está establecida para que así sea, que ciertas historias (generalmente las dominantes) no son de ninguna manera ideológicas, que no posicionan a la gente, que no difunden

* [N. del T.: se refiere al Certificado General de Educación Secundaria, esto es, un grupo de *tests* que se ocupan a los estudiantes de entre 14 y 16 años en las *escuelas secundarias* del Reino Unido.]

interpretaciones del pasado ajenas a la propia «materia». Sin embargo, como ya hemos visto, no hay significados intrínsecos en el pasado (al igual que el «paisaje» no poseía intrínsecamente los significados que le dimos), sino que los significados que otorgamos al pasado le son ajenos, se los damos desde fuera: la historia nunca es para sí misma; siempre es para alguien.

Así pues, parece plausible afirmar que cada formación social pretende que sus historiadores comuniquen determinadas cosas. También parece posible decir que las posiciones más difundidas son las que más interesan a los bloques dominantes más poderosos en el seno de tales formaciones sociales, aunque tales posiciones no se consigan de forma automática, no sean desafiadas por otras y no se aseguren de una vez por todas porque «así sean las cosas». El hecho de que la historia per se sea una construcción ideológica significa que todos los que, de una forma u otra, están afectados por las relaciones de poder, constantemente la reelaboran y reordenan; porque los dominados, al igual que los dominantes, tienen interpretaciones del pasado con las que legitimar sus prácticas, interpretaciones que han de ser excluidas, como si fueran incorrectas, de la agenda del discurso dominante. En este sentido, los mensajes se reordenan constantemente (a menudo muchas de estas reordenaciones se denominan «controversias» dentro de la academia) debido a que tanto los dominantes como los dominados reelaboran de forma recurrente sus necesidades en el mundo real, en busca de personas que se movilicen para apoyar sus intereses. La historia se forja dentro de este conflicto y está claro que estas necesidades confrontadas de la historia repercuten en los debates sobre lo que es la historia (la lucha por su propiedad).

Llegados a este punto, ¿no podríamos considerar que la manera más realista de responder a la pregunta «qué es la historia» es sustituyendo la palabra «qué» por la palabra «quién» y añadiendo un «para» al final de la frase, de manera que la pregunta deje de ser «qué es la historia» y pase a ser «para quién es la historia»? Si lo hacemos así, podemos ver que la historia es necesariamente problemática porque es un término o un discurso en disputa, que significa diferentes cosas para distintos grupos. Algunos grupos quieren una historia expurgada, ajena al conflicto y al dolor; otros pretenden una historia que promueva la pasividad; algunos desean una historia que encarne un acen-

tuado individualismo; otros, una que propicie estrategias y tácticas para la revolución; y otros, que se convierta en base de la contrarrevolución. Es fácil entender que la historia para un revolucionario tiene que ser diferente de la que desea un conservador. Es también fácil ver cómo la lista de los usos de la historia, como es lógico, prácticamente no tiene fin. Me explico: ¿cómo sería una historia que todo el mundo pudiera suscribir de una vez por todas? Dejadme que os aclare estos comentarios con un ejemplo.

En su novela *1984*, Orwell escribió que quienes controlan el presente controlan el pasado y quienes controlan el pasado controlan el futuro. Probablemente esto también es válido fuera de la ficción. Las personas en el presente necesitan antecedentes para situarse en él y para legitimar sus formas de vida actuales y futuras (en realidad los «hechos» del pasado —o cualquier otro hecho— no legitiman nada en absoluto si tenemos en cuenta la distinción entre hecho y valor, aunque lo que aquí nos interesa es que la gente actúa como si lo hicieran). Las personas sienten literalmente la necesidad de enraizar su hoy y su mañana en su ayer. Hace poco que las mujeres, los negros, los grupos regionales, las minorías varias, etc., han comenzado a buscar su ayer (y lo han encontrado, dado que el pasado admite innumerables narrativas). En estos pasados se encuentran explicaciones para las vidas presentes y se elaboran programas para el futuro. Un poco antes, también la clase trabajadora pretendió enraizarse elaborando para sí misma una trayectoria histórica artificial y, si retrocedemos algo más en el tiempo, también la burguesía encontró su genealogía y comenzó a construir su propia historia (y la de otros). En ese sentido todas las clases o grupos escriben sus autobiografías colectivas. La historia es el modo en que las personas crean, en parte, sus identidades; de manera que la historia es mucho más que una parte del currículo escolar o académico, aunque reconozcamos que lo que se introduce en dicho currículo es de crucial importancia para todas las partes interesadas.

¿Acaso no es algo que está siempre presente? ¿Es que no es obvio que un fenómeno «legitimador» tan importante como la historia está enraizado en las necesidades reales y en el poder? Creo que sí lo es, excepto que cuando el discurso dominante se refiere a la constante reescritura de historias lo hace de tal modo que desplaza tales necesida-

des, suena muy manido que cada generación reescribe su propia historia. Pero la cuestión es ¿cómo y por qué? Y la respuesta, que ya está presente en Orwell, posiblemente sea que las relaciones de poder producen discursos ideológicos tales como la «historia como conocimiento», necesarios para quienes están inmersos en actividades de legitimación opuestas.

Concluyamos la discusión sobre lo que en teoría es la historia. He defendido que la historia se compone de epistemología, metodología e ideología. La epistemología nos enseña que nunca podremos conocer realmente el pasado; que el abismo entre el pasado y la historia (historiografía) es ontológico, que está en la misma naturaleza de las cosas, de manera que todo esfuerzo epistemológico por salvarlo es inútil. Los historiadores han ideado maneras de trabajar con el fin de reducir la influencia del historiador-intérprete desarrollando métodos rigurosos que luego han tratado de universalizar de diversas formas, de manera que quien los practique se haga con un utillaje básico de habilidades, conceptos, rutinas y procedimientos que le conduzcan a la objetividad. Sin embargo, hay muchas metodologías; los denominados «conceptos clave» son construcciones recientes y parciales, y, como he sostenido, las diferencias observables existen porque la historia es básicamente un discurso conflictivo, un campo de batalla donde personas, clases y grupos construyen autobiográficamente interpretaciones del pasado con las que sentirse a gusto. No existe una historia definitiva al margen de estas presiones; sólo se alcanza el consenso (temporal) cuando las voces dominantes consiguen silenciar a las demás, ya sea ejerciendo abiertamente el poder, ya sea incorporándolas de forma encubierta. Al final, la historia es teoría, la teoría es ideológica y la ideología sólo son intereses materiales. La ideología se filtra por todos los rincones de la historia, incluso en las prácticas cotidianas de escribir las historias que se desarrollan en las instituciones que nuestra formación social ha creado para salvaguardarlas de la ideología: las universidades. Consideremos ahora la historia como una práctica específica.

## EN LA PRÁCTICA

Acabo de concluir con la idea de que se hace historia y se seguirá haciendo por numerosas razones y en muchos lugares; asimismo he sostenido que una forma de hacer historia es la historia profesional, esto es, la historia producida por los historiadores (generalmente) asalariados que trabajan (por regla general) en centros de educación superior, especialmente en las universidades. En *La muerte del pasado*[14], el historiador J. H. Plumb describe (al estilo de Elton) esta historia profesional como el proceso por medio del cual se trata de establecer la verdad de lo ocurrido en el pasado; una verdad que puede después arrojarse contra los «pasados» populares, como la memoria, el sentido común o los conocimientos-receta para así deshacerse de estas construcciones a medio acabar, mal digeridas y (para Plumb) mal sustentadas. En *On Living in an Old Country*[15], Patrick Wright ha defendido que las pretensiones de Plumb son imposibles porque, como ya hemos visto, no hay verdades históricas (de los historiadores) que no sean problemáticas; es más, posiblemente el objetivo de Plumb no sea deseable porque, por ejemplo, en la memoria popular bien puede haber potencialidades y lecturas alternativas que, ocasionalmente, se opongan a las historias «oficiales» (Wright nos sugiere que pensemos en las memorias proletarias que aparecen en *1984* de Orwell) y, además, porque el tipo de institución en la que puede tener lugar esa «eliminación», la institución educativa, está íntimamente involucrada en los procesos de socialización de la memoria popular. Porque a pesar de que una abrumadora mayoría de historiadores profesionales se presenten a sí mismos como académicos y desinteresados, y aunque sea cierto que de alguna manera están «distanciados», resulta más iluminador no considerarlos al margen del combate ideológico, sino más bien pensar que ocupan posiciones muy dominantes en esa liza. Asimismo, resulta más clarificador considerar las historias profesionales como expresión de la capacidad de las ideologías dominantes para, en un momento dado, articular

[14] J. H. Plumb, *The Death of the Past*, Londres, Macmillan, 1969, passim [trad. esp.: *La muerte del pasado*, Barcelona, Seix Barral, 1974].

[15] P. Wright, *On Living in an Old Country*, Londres, Verso, 1985.

«académicamente» la historia. Es bastante obvio que, contemplada desde una perspectiva cultural e «histórica» más amplia, las multimillonarias inversiones institucionales, como las que se hacen en nuestras universidades estatales, son esenciales para reproducir la actual formación social y constituyen la vanguardia en la custodia de la cultura (estándares académicos) y del control ideológico; en cierto modo, sería una irresponsabilidad que esto no fuera así.

Si hasta ahora he tratado de situar la historia en los intersticios de los intereses y las presiones reales, ahora voy a necesitar considerar también las presiones «académicas», no sólo porque este tipo de historia es el que define predominantemente lo que la «historia realmente es», sino también porque es el tipo de historia que se estudia en el último curso de secundaria y en los cursos universitarios de grado. Es en estos cursos cuando, de hecho, os introducen en la historia académica: allí vais a comportaros como profesionales. Ahora bien, ¿cómo son los profesionales y cómo hacen sus historias?[18]

Comencemos de esta manera: la historia es producida por un grupo de trabajadores que, cuando acuden al trabajo, se denominan historiadores; esta es su profesión. Y cuando van a trabajar llevan consigo determinadas cosas que podemos identificar. En primer lugar, acuden ellos en persona, con sus valores, sus posiciones y sus perspectivas ideológicas.

En segundo lugar, llevan consigo sus presupuestos epistemológicos. No siempre son realmente conscientes de ellos, aunque los historiadores tengan «en mente» sus propias concepciones sobre cuáles son las vías para conseguir «conocimiento». Aquí entra en juego un conjunto de categorías —económicas, sociales, políticas, culturales, ideológicas, etc.—, una variedad de conceptos que atraviesan o se encuentran en el seno de tales categorías (por ejemplo, dentro de la categoría política se pueden emplear con profusión conceptos como clase, poder, estado, soberanía, legitimidad, etc.) y supuestos genéricos sobre la constancia de los seres humanos (a la que irónica y ahistóricamente se denomina con frecuencia como «naturaleza huma-

[18] Puede encontrarse un tratamiento más completo sobre este tipo de prácticas en M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, especialmente desde el capítulo 4 en adelante.

nas). Mediante el uso de tales categorías, conceptos y supuestos, el historiador establecerá hipótesis, formulará abstracciones y organizará y reorganizará los materiales a su disposición, incluyendo algunos y excluyendo otros. Los historiadores también emplean un vocabulario técnico que, a su vez (además de ser inevitablemente anacrónico), afecta no sólo a lo que dicen sino a cómo lo dicen. Tales categorías, conceptos y términos específicos son constantemente reformulados, aunque sin ellos los historiadores no serían capaces de comprender los relatos de los demás ni de hacer los suyos propios, con independencia del grado de desacuerdo que exista entre unos y otros.

En tercer lugar, los historiadores tienen rutinas y procedimientos (métodos, en el sentido estricto del término) para trabajar cuidadosamente sobre sus materiales: modos de comprobarlo en función de su origen, su posición, su autenticidad, su credibilidad... Estas rutinas se repiten con todos los materiales sobre los que trabajan, si bien con distintos grados de concentración y rigor (puede que se produzcan numerosos descuidos y errores). Disponen de un amplio abanico de técnicas que van desde las más elaboradas hasta las más básicas; son éstas el tipo de prácticas que con frecuencia se denominan «habilidades de los historiadores», y nosotros, de paso, podemos considerar estas técnicas como poco más que momentos pasajeros en esa combinación de factores que permiten urdir historias (lo que, en otras palabras, viene a decirnos que la historia no es una cuestión de «habilidades»). De este modo, armado con esa clase de prácticas, el historiador puede comenzar a «inventar» una historia —a «escribir historias».

En cuarto lugar, al realizar su labor de encontrar distintos materiales sobre los que trabajar y desde los que operar, los historiadores se mueven entre las obras publicadas por otros historiadores (tiempo de trabajo almacenado y encarnado en libros, artículos, etc.) y el material inédito. Este «novedoso» material no publicado son los vestigios del pasado (literalmente las marcas que quedan del pasado: documentos, registros, artefactos, etc.), y tales vestigios son una mezcla de restos conocidos (pero poco utilizados) y de restos nuevos, no utilizados y posiblemente desconocidos, y también de viejos vestigios, esto es, de materiales empleados anteriormente, pero que ahora se han situado

en contextos diferentes a los que antes habían ocupado. El historiador puede entonces comenzar a organizar todos estos elementos en formas nuevas (y variadas) —buscando siempre la ansiada «tesis original»— y empezar así a transformar los restos de lo que una vez tuvo materialidad en «materia de pensamiento», esto es, en relatos de historiador. El historiador reproduce literalmente los restos del pasado convirtiéndolos en una nueva categoría; este acto de transformación —la transformación del pasado en historia— constituye la parte principal de su trabajo.

En quinto lugar, tras haber hecho su investigación, los historiadores han de escribirla. Es en este momento en el que los factores epistemológicos, metodológicos e ideológicos vuelven a entrar en juego, interconectándose con las prácticas diarias, como ya habrá ocurrido durante el resto de las fases de investigación. Obviamente las presiones del día a día son muy variadas pero podríamos destacar algunas de ellas:

1. La presiones de la familia y/o los amigos («¡No vas a trabajar ni un solo fin de semana más!», «¿Podrías dejar por un rato el trabajo?»).

2. Las presiones del lugar de trabajo: sobre el historiador se ciernen los apremios de los decanos, los jefes de departamento, los colegas, las políticas institucionales de investigación y, no nos olvidemos, las obligaciones docentes.

3. Las presiones de los editores en relación con:

— El número de palabras: las limitaciones sobre el número de palabras son considerables y tienen consecuencias. ¡Pensad en lo diferente que sería el conocimiento histórico si todos los libros fueran un tercio más cortos o cuatro veces más largos del tamaño «normal»!
— El formato: el tamaño de las páginas, el tipo de impresión, con o sin ilustraciones, con o sin ejercicios, la bibliografía, el índice, etc.; en fascículos, acompañados de casetes o de vídeo, todo esto también tiene consecuencias.
— El mercado: dependiendo de quiénes vayan a ser sus compradores, el historiador elegirá qué decir y cómo decirlo. Pensad

que la Revolución Francesa de 1789 ha sido «diferente» según haya estado dirigida a escolares, a estudiantes de secundaria, a lectores no europeos, a «especialistas revolucionarios» o a profanos en la cuestión.

— Los plazos de entrega: el tiempo que el escritor puede destinar tanto a la investigación como a la redacción, y cómo se distribuye ese tiempo (un día a la semana, un semestre sabático, los fines de semana) afecta a la disponibilidad de las fuentes, la concentración del historiador, etc. Una vez más, los tipos de condiciones que impone el editor para la conclusión de una obra son, a menudo, cruciales.
— El estilo literario: el modo en el que escribe el historiador (de forma polémica, discursiva, rimbombante, pedante, o combinando todos esos estilos) y la riqueza gramatical sintáctica y semántica; todo afecta al relato y puede que el historiador tenga que modificar su escritura para adaptarla al estilo de la editorial, al formato de las colecciones, etc.
— Los evaluadores: los editores envían los manuscritos a lectores especializados que pueden exigir drásticos cambios en la organización del material (este texto, por ejemplo, tenía originalmente casi el doble de páginas); además, se sabe que algunos evaluadores juzgan en función de sus intereses personales.
— La reescritura: en todas las etapas, hasta que el texto llega a la imprenta, se producen reescrituras. A veces, secciones enteras necesitarán tres borradores; otras, puede que trece. Las ideas brillantes que inicialmente parecían decirlo todo se vuelven aburridas y deslucidas cuando las habéis escrito una docena de veces; a veces elimináis cosas escritas en el original, y los contenidos no omitidos a menudo parecen rehenes de la fortuna. ¿Qué tipo de juicios son los que baraja un historiador mientras trabaja con esos vestigios que ha leído y comentado hace ya tanto tiempo?

Podríamos seguir mencionando otro tipo de presiones. Éstas son cuestiones obvias (pensad ahora cuántos factores externos, esto es, factores ajenos «al pasado», operan sobre vosotros e influyen en lo que escribís en vuestros trabajos e investigaciones), pero lo que tene-

mos que destacar aquí es que ninguna de estas presiones, ninguno de los procesos abordados en este capítulo, afectaron a los acontecimientos que explican, por ejemplo, la planificación de efectivos militares durante la Primera Guerra Mundial: nuevamente, se abre el abismo entre el pasado y la historia.

En sexto lugar, si bien hasta ahora hemos abordado la producción de historias, debemos tener en cuenta que los textos también tienen que leerse, que consumirse. De la misma manera que un pastel puede consumirse de maneras muy diferentes (con lentitud, de un bocado), en distintas situaciones (en el trabajo, conduciendo un coche), en relación con otras acciones (ya has comido suficiente, la digestión es difícil) y en diferentes escenarios (durante un periodo de dieta, en un banquete de bodas), y sin que ninguna ocasión vuelva a ser exactamente la misma, tampoco el consumo de un texto tiene lugar en contextos que se repitan. Dos lecturas nunca son iguales (a veces escribís comentarios en el margen de un texto y luego, cuando al cabo del tiempo los volvéis a leer, no recordáis por qué escribisteis lo que escribisteis; con todo, son exactamente las mismas palabras escritas en la misma página, de manera que podríamos pensar: ¿cómo mantienen los significados su significado?). No hay garantía de que una lectura, incluso una hecha por la misma persona, produzca siempre los mismos efectos, lo que implica que los autores no pueden forzar al lector a asumir sus intenciones ni sus interpretaciones. Tampoco los lectores pueden desentrañar completamente todo lo que los autores pretenden decir. Es más, un mismo texto puede estar inserto primero en un discurso más amplio y después en otro: no hay límites lógicos, cada lectura es una nueva escritura. Este es el mundo del texto deconstruccionista, donde todo texto, en otros contextos, puede significar múltiples cosas. Es el «mundo de la diferencia».

Estas últimas puntualizaciones parecen plantear un problema (aunque, ¿se ha planteado acaso un problema, según tu lectura?; y si ha sido así, ¿es el tuyo diferente al mío?). Para mí, el problema que se plantea es este: aunque de lo anterior parece desprenderse que todo es flujo interpretativo, de hecho «leemos» de manera bastante previsible. Entonces y, en este sentido, ¿qué es lo que hace que algunas lecturas queden, en cierto modo, fijadas? En fin, no se trata de que establezcamos consensos de lectura sobre cada uno de los elementos

presentes en un texto porque los detalles siempre circulan libremente —siempre podemos hacer que las cuestiones específicas adquieran un poco más de significado, o un poco menos— pero sí que se producen consensos generales y esto es así debido al poder; es decir, que nuevamente regresamos a la ideología. Porque se puede sostener que lo que evita que se utilice de un modo completamente arbitrario un texto es el hecho de que ciertos textos se parecen más entre sí que otros: se pueden clasificar más o menos de acuerdo a determinados géneros, a determinados temas; son más o menos complacientes con las necesidades que tiene la gente y que se expresan en los textos. Y así, *après* Orwell, se les encuentran afinidades y se les adjudican puestos fijos (en las listas de libros, en las lecturas recomendadas, en los catálogos de las bibliotecas) que, aunque en último término sean arbitrarios, están relacionados con las necesidades constantes de los grupos y las clases: porque vivimos en un sistema social, no en una contingencia social. Se trata de una cuestión compleja pero es esencial que la tengáis en cuenta, por lo que os sugiero que leáis con atención las obras de teóricos como Scholes, Eagleton, Fish y Bennett aunque su aplicabilidad pueda ser discutible [17]. También podríais meditar sobre cómo esta situación algo desconcertante —sobre el caprichoso texto que, desde el punto de vista lógico, no debería tener sus significados cerrados, aunque en la práctica lo parezca— está relacionada con la ansiedad interpretativa que a menudo muestran los estudiantes. Esta ansiedad consiste en lo siguiente: si entendéis que la historia es lo que los historiadores hacen, que lo hacen a partir de evidencias limitadas, que la historia es indudiblemente interpretativa y que hay al menos una docena de perspectivas distintas desde las que abordar una cuestión, de manera que la historia es relativa, entonces podríais llegar a pensar que si sólo hay interpretación y nadie realmente «sabe» de historia, ¿por qué habríamos de molestarnos en escribirla? Si todo es relativo, ¿qué sentido tiene la historia? Este es un estado mental que podríamos denominar «relativismo desafortunado».

[17] R. Scholes, *Textual Power*, Londres, Yale University Press, 1985; T. Eagleton, *Criticism and Ideology*, Londres, New Left Books, 1976; S. Fish, *Is There a Text in This Class?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980; T. Bennett, ob. cit.

En cierto modo, esta manera de ver las cosas tiene un lado positivo. Es liberadora en la medida en que desecha viejas certezas y pone en evidencia a aquellos que se beneficiaron de ellas. Y en cierto sentido todo es relativo (historicista). Con todo, sea o no liberadora, esta situación provoca que, a veces, algunas personas se sientan como si se encontraran frente a un callejón sin salida. Pero esto no tiene por qué ser así. Deconstruir las historias de otros es una condición previa para que podáis construir vuestras propias historias siendo conscientes de lo que estáis haciendo; es decir, teniendo en mente que la historia es siempre una «historia para alguien». Porque aunque, como ya he afirmado, todo relato es, por lógica, problemático y relativo, la cuestión es que en realidad algunos relatos son dominantes y otros son marginales. Lógicamente, todos son el mismo, pero en realidad son diferentes; se sitúan dentro de una jerarquía que los valora de formas distintas (aunque, en último extremo, esta escala no tiene fundamentos). La pregunta que viene a continuación es ¿por qué?, y su respuesta es que el conocimiento está imbricado con el poder y que, en cada formación social, los que tienen el poder distribuyen y legitiman este «conocimiento» lo mejor que pueden, según sus propios intereses. En teoría, la manera de escapar del relativismo es analizando el poder en la práctica; de este modo, la perspectiva relativista no conduce necesariamente a la desesperación, sino que nos lleva a empezar a discernir a grandes rasgos cómo parecen funcionar las cosas. Y esto resulta emancipador, porque también vosotros podéis escribir vuestras propias historias para vosotros mismos.

## EN TORNO A UNA DEFINICIÓN DE HISTORIA

Acabo de argumentar que la historia es principalmente lo que los historiadores hacen. Así que, ¿por qué tanto alboroto?, ¿acaso no es eso lo que es la historia? En cierto sentido así es pero, evidentemente, no del todo. Lo que los historiadores hacen cuando trabajan, en un sentido estricto, es bastante fácil de describir; podemos hacer una descripción de su labor. El problema llega, sin embargo, cuando su actividad se inserta, como debe ser, dentro de las relaciones de poder que con-

ponen la formación social concreta de la cual el historiador forma parte: cuando diferentes personas, grupos y clases se preguntan: ¿qué significa la historia para mí o para nosotros, y cómo se usa o se abusa de ella? Es por esta razón, por sus usos y sus significados, por lo que la historia se vuelve tan problemática; como ya he explicado, el problema se plantea cuando en vez de hacernos la pregunta: «¿qué es la historia?», nos formulamos esta otra: «¿para quién es la historia?». Esta es la cuestión fundamental, así que: ¿qué es la historia para mí? A continuación os propongo una definición:

La historia es un discurso cambiante y problemático, que aparentemente trata sobre un aspecto del mundo, el pasado; este discurso es producido por un grupo de trabajadores con mentalidad actual (abrumadoramente, en nuestra cultura, por historiadores asalariados) que realizan su trabajo de manera mutuamente reconocible, que están epistemológica, metodológica, ideológica y prácticamente posicionados y cuyos productos, una vez puestos en circulación, están sujetos a una serie de usos y abusos que lógicamente son infinitos, aunque en realidad, por regla general, se corresponden con las bases del poder que existen en un momento dado y que estructuran y distribuyen los significados de las historias a partir de un espectro que se despliega desde los dominantes hasta los marginados [18].

[18] Esta definición no es distinta de la que ha propuesto para el campo de la literatura John Frow, *Marxism and Literary History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986. Para Frow, la literatura «designa un conjunto de prácticas para la significación que han sido socialmente sistematizadas como una unidad y que a su vez regulan la producción, la recepción y la circulación de textos asignados a esta categoría. De este modo, constituye una forma común de textualidad para una serie de textos cuyas formas son distintas y que distan entre sí en el tiempo, aunque este espacio compartido puede ser dividido por regímenes antagónicos de significación que corresponden a diferentes posicionamientos de clase (o de raza, género o religión) y a sus distintas bases institucionales» (p. 84).

# 2. ALGUNAS PREGUNTAS Y ALGUNAS RESPUESTAS

Tras haber formulado una definición de «historia», pretendo ahora trabajar sobre ella con el propósito de aportar algunas respuestas al tipo de preguntas básicas que suelen plantearse en relación con la naturaleza de la historia. Dado que este texto es corto, mis comentarios serán breves; ahora bien, breves o no, espero que las respuestas que iré sugiriendo vayan en la dirección y en el modo adecuados para que podamos articular respuestas más sofisticadas, matizadas y cualificadas. Además, creo que necesitamos una guía como ésta (una especie de «guía en bruto de historia») porque, aunque de forma regular plantee preguntas sobre la naturaleza de la historia, tiende a dejarlas abiertas con el fin de que luego podáis «formaros vuestro propio criterio». También yo pretendo que esto sea así; ahora bien, me da la impresión de que, con demasiada frecuencia, los diferentes debates acerca de la «naturaleza de la historia» se abordan sólo superficialmente (quiero decir que existen numerosas maneras de afrontarlos, numerosas formas posibles de ordenar sus términos básicos), de modo que pueden suscitarse dudas y confusiones. Así que, para que sirva de precedente, ahí van algunas preguntas y algunas respuestas:

1. ¿Cuál es el estatus de la verdad en el discurso histórico?
2. ¿Existe algo parecido a una historia objetiva (podemos hablar de «hechos» objetivos, etc.) o es la historia sólo interpretación?
3. ¿Qué es el sesgo histórico y qué problemas supone intentar que desaparezca?
4. ¿Qué es la empatía? ¿Se puede conseguir? ¿Cómo y por qué? Si no podemos lograrla, ¿por qué nos parece tan importante intentar establecerla?

5. ¿Qué diferencia hay entre las fuentes (vestigios) primarias y las secundarias? ¿Y entre la «evidencia» y las «fuentes»? ¿Qué implica esto?
6. ¿Qué podemos hacer con los pares de conceptos causa-efecto, continuidad-cambio o similitud-diferencia? ¿Es posible conseguir con ellos lo que se os pide que hagáis?
7. ¿Es la historia un arte o una ciencia?

## SOBRE LA VERDAD

Podría parecer que ya me he ocupado de la cuestión de si somos capaces de conocer la verdad del pasado. He expuesto los argumentos de Elton y otros autores para quienes el objetivo de la investigación histórica es la obtención de un conocimiento real (verdadero) y he sugerido que esto es, en rigor, inalcanzable. También he tratado de mostrar las razones epistemológicas, metodológicas, ideológicas y prácticas de por qué esto es así. Sin embargo, creo que aún nos quedan dos áreas por explorar si pretendemos desarrollar los puntos planteados anteriormente. La primera de ellas sería la siguiente: si en última instancia no podemos conocer las verdades del pasado, ¿por qué seguimos buscándolas? Y la segunda: ¿cómo funciona el término «verdad» —con independencia de que exista algo semejante— en los discursos de la historia?

¿Por qué necesitamos la verdad? En cierto sentido, la respuesta parece obvia: porque sin ella, los conceptos que generan nuestras certidumbres —objetividad, esencia, esencial, imparcial, etc.—, que fijan y clausuran las cosas, no tendrían poder alguno. Sin la objetividad, ¿cómo podríamos distinguir entre relatos contradictorios sobre un mismo fenómeno?; y más concretamente, ¿cómo podríamos en realidad decidir cuáles fueron las causas más importantes de la «Ley de Reforma» de 1832? Este tipo de preocupaciones parece acecharnos.

Pero, ¿por qué? Más allá de una necesidad eminentemente práctica, ¿de dónde proviene este deseo de certidumbre? Podríamos ofrecer muchas razones, desde las más generales que lo achacan a la «tradición occidental» hasta las que inciden en los temores psicosociales

de «pérdida» que se producen ante la incertidumbre. El muy citado comentario del filósofo A. N. Whitehead según el cual la tradición filosófica dominante en Occidente («la Tradición Occidental») consiste en una serie de notas a pie de página a la obra de Platón nos explica muchas cosas, si tenemos en cuenta que la interpretación platónica sostenía que era posible el conocimiento absoluto (de la justicia, de la virtud, de la sociedad óptima) en sus formas más puras y que éste se alcanzaba por medio del razonamiento filosófico (lo cual a su vez implicaba que, si se conocía lo que era la virtud, era irracional actuar en contra de sus principios; una interpretación según la cual el conocimiento bueno y verdadero conducía necesariamente a las prácticas buenas y verdaderas). Igualmente cruciales son las aseveraciones cristianas según las cuales la palabra de Dios es palabra de Verdad, y el conocimiento de Él implica el conocimiento de la Verdad; y que el cristianismo proporciona los criterios que hay que seguir para juzgar todo y a todos en la balanza de lo bueno y de lo malo. A ello tenemos que sumar los recurrentes intentos del pensamiento occidental en tantas de sus manifestaciones (filosofía, teología, estética, etc.) de establecer algún vínculo entre el lenguaje y el mundo a través de teorías que establecían la verdad de esta correspondencia, intentos que mantuvieron durante cierto tiempo relativamente a raya el destructivo escepticismo (el sofismo, el nominalismo y el antiesencialismo). El desarrollo de la racionalidad y de la ciencia y el hecho de que la ciencia realmente pareciera «servir» fueron factores adicionales. A ello hay que añadir la circunstancia de que, en la vida diaria, tanto «verdad» como sus sinónimos son términos de uso común («dime la verdad», «¿de verdad dijiste eso?», «¿cómo puedo confiar en ti?», «¿estás absolutamente seguro?»); sumad a esto vuestras experiencias educativas («¿quién me puede decir la respuesta correcta?», «hazlo otra vez, es erróneo»); añadid también las marcas en forma de cruz o aspa con las que señaláis una única respuesta correcta en vuestros libros de ejercicios tipo test; y sumad a todo lo anterior esos libros de texto que tanto nos intimidan porque desconocemos cómo se han desarrollado sus «contenidos»; pues bien, en todas estas manifestaciones la verdad parece estar al alcance de la mano de forma natural.

Y sin embargo, en una cultura nada es natural. Hoy en día sabemos que no existe ningún fundamento para los absolutos platónicos,

Actualmente convivimos con la idea de la ausencia de Dios. Hemos deconstruido las conexiones entre la palabra y el mundo y las hemos vuelto arbitrarias y pragmáticas. Durante esta centuria hemos contemplado la incapacidad de la razón para acabar con el poder del irracionalismo. Aunque los físicos y los ingenieros sigan progresando en sus investigaciones gracias a sus razonamientos hipotético-deductivos, los fundamentos de sus éxitos siguen siendo enigmáticos: «¿Por qué debería el mundo externo —en su sentido más naïf, más inmediato— coincidir con los postulados de regularidad, con las expectativas matemáticas y reguladas del racionalismo en el que se basa la investigación? Nadie lo sabe»[1]. Es evidente que podemos entender el «sentido común» que subyace en las habituales y persistentes homilías, incluso mucho después de que hayan desaparecido las razones de su existencia: hablamos aún de la «salida» o de la «puesta del sol»; lo hacemos como si el modelo de sistema solar copernicano no hubiera reemplazado, sin remisión, el ptolemaico. Metáforas vacías y figuras erosionadas del lenguaje habitan nuestro vocabulario y nuestra gramática. Están tenazmente atrapadas entre los andamios y huecos de nuestras conversaciones cotidianas[2].

Todo esto ya lo *sabemos*, si es que todavía podemos emplear esta palabra. Somos (nuestra cultura es) amorales, escépticos, irónicos, seculares. Somos compañeros de la incertidumbre, hemos trastornado la verdad, hemos buscado su origen y hemos averiguado que es un signo lingüístico, un concepto. La verdad es una figura autorreferencial del lenguaje, incapaz de acceder al mundo fenoménico: palabra y mundo, palabra y objeto, están separados. Vamos a analizar ahora estas afirmaciones en términos generales, y luego las relacionaremos con la separación similar que se da entre el pasado fenoménico y la historia discursiva con el fin de cerrar esta primera pregunta.

En *El orden de las cosas*, Michel Foucault califica de absurda aunque, sin embargo, práctica, la correspondencia entre las palabras y las cosas:

[1] G. Steiner, *Real Presences*, Londres, Faber, 1989, p. 71 [trad. cast.: *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1992].

[2] *Ibid.*, p. 1.

Este libro surgió de forma primigenia a partir de un pasaje de Borges, surgió de la hilaridad que me provocó, mientras lo leía, la ruptura de todas las características del pensamiento —de nuestro pensamiento, de la forma de pensar que lleva el sello de nuestro tiempo y de nuestra geografía— que me son familiares. Todas las superficies ordenadas, todos los diferentes niveles con los que acostumbramos a domesticar la salvaje abundancia de las cosas existentes se hacían añicos en la lectura de ese pasaje y, mucho después, aún continuaban entorpeciendo y amenazando con derribar nuestra atávica distinción entre lo Mismo y lo Otro. En dicho fragmento se cita «cierta Enciclopedia china» en la que se describe que los animales se dividen en:

(a) pertenecientes al Emperador
(b) disecados
(c) domésticos
(d) lechones
(e) sirenas
(f) fabulosos
(g) perros callejeros
(h) incluidos en la presente clasificación
(i) enloquecidos
(j) innumerables
(k) dibujados con un pincel muy fino de pelo de camello
(l) etcétera
(m) que acaban de romper el cántaro de agua
(n) aquellos que a lo lejos parecen moscas

Lo que percibimos con una sola y duradera impresión gracias a esta fascinante taxonomía, lo que queda (...) demostrado con el exótico encanto de otro sistema de pensamiento, son los límites del nuestro, la completa imposibilidad de que nosotros pensemos eso[1].

La afirmación de Foucault es clara. La arbitrariedad de esta definición nos resulta extravagante, aunque está claro que para el enciclopedista tenía sentido; por otra parte, cualquier definición que pudiéramos ofrecerle le resultaría extraña. Por consiguiente, lo que falta aquí es

[1] Citado en A. Sheridan, *Foucault: The Will to Truth*, Londres, Tavistock, 1980, p. 46.

toda conexión necesaria entre la palabra y el mundo. En palabras de George Steiner, teórico de la literatura y de la cultura:

> Es esta fractura (...) entre la palabra y el mundo lo que constituye una de las pocas revoluciones verdaderas (...) en la historia de Occidente. La palabra *rosa* no tiene ni tallo, ni pétalos, ni espinas. No es rosa ni roja ni amarilla ni desprende olor alguno. Es, en sí misma, una etiqueta completamente arbitraria, un signo vacío. Absolutamente ninguno (...) de los fonemas que lo componen, nada en la historia de su etimología ni en sus funciones gramaticales tiene ninguna clase de correspondencia con el que creemos o imaginamos que es el objeto de ese referente puramente convencional[8].

El pragmatista norteamericano Richard Rorty ha hecho hincapié en dicha «fractura» al afirmar que hace alrededor de doscientos años los europeos se dieron cuenta de que la verdad siempre se creaba, nunca se descubría[9]. Con todo, a pesar de la desconexión entre la palabra y el mundo, y a pesar del hecho de que todos los significados/verdades son y han sido creados en circunstancias contingentes, dicha correspondencia parece seguir existiendo. Pero, ¿por qué si, de acuerdo a nuestra condición escéptico-irónica, esto no tendría por qué suceder así? Pues bien, esto se verifica por las razones que ya he mencionado: porque nuestra cultura tiene una larga y dominante tradición que ha considerado que la verdad y la certidumbre se descubren, no se crean —el platonismo, el cristianismo, la razón, la ciencia o los hábitos de la vida cotidiana—; y también, como he señalado en el capítulo precedente, gracias a las afinidades orwelliano-ideológicas que todavía pretenden mantener a raya el nihilismo teórico continuando con sus prácticas de certeza. Porque, en última instancia, lo que ha impedido que algunas cosas fuesen dichas y ha permitido que sólo se expresen determinadas otras, es el poder: la existencia de la verdad depende de que alguien disponga del poder para dotarla de dicha condición de «verdad». Esto es lo que hace que el concepto de «verdad» actúe como elemento de censura (repito, con independencia de si tales «verda-

---

[8] Steiner, ob. cit., pp. 93-5.

[9] R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 3 [trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996].

des» son realmente verdaderas o no). A este respecto, Foucault hace la siguiente afirmación en *Poder/Saber*

> La verdad no existe con independencia del poder (...) sino que se genera exclusivamente en virtud de múltiples formas de coerción. (...) Cada sociedad posee (...) su «política» de verdad, es decir, las clases de discursos que acepta y que impone como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten a alguien distinguir las afirmaciones verdaderas de las falsas; los dispositivos por medio de los cuales se autorizan o desautorizan los enunciados; las técnicas y los procedimientos a los que se les adjudica un valor en la búsqueda de la verdad; el estatus del que gozan los encargados de dictaminar lo que se considera verdadero.
>
> (...) por verdad no me refiero al «conjunto de verdades que tienen que ser descubiertas y aceptadas» sino más bien «el conjunto de reglas mediante las cuales se discierne lo verdadero de lo falso y gracias a las que determinados efectos del poder se adhieren a lo verdadero», entendiendo por esto que no se trata de una cuestión (...) «en nombre» de la verdad, sino de una batalla librada por el estatus de la verdad y por el papel económico y político que ésta juega.
>
> Debemos entender la «verdad» como un sistema de procedimientos ordenados que sirven para la producción, regulación, distribución, circulación y funcionamiento de enunciados/afirmaciones. La «verdad» está imbricada (...) con los sistemas de poder que la generan y que la confirman (...) Un «régimen de verdad».[8]

Todas estas afirmaciones son fácilmente aplicables a la historia. La historia es un discurso, un juego lingüístico; en él, la «verdad» y las expresiones similares a ésta son artefactos que permiten la apertura, la regulación y la clausura de las interpretaciones. La verdad actúa como un censor que establece los límites. Sabemos que tales verdades son, en realidad, «ficciones útiles» que se encuentran en el discurso en virtud del poder (alguien las ha colocado y las mantiene allí) y que el poder utiliza el término «verdad» para ejercer su control: los regímenes de verdad. La verdad previene el desorden y es este miedo al desorden (a los desordenados) o, para decirlo de forma más positiva, es este temor a la libertad (por parte de los que no son libres) lo que la vincula funcionalmente a los intereses materiales.

---

[8] M. Foucault, *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon, 1981, pp. 131-3.

## SOBRE LOS HECHOS Y LA INTERPRETACIÓN

La cuestión sobre los hechos y/contra la interpretación suele formularse de la siguiente manera: ¿existen hechos históricos que podamos conocer sin lugar a dudas (por ejemplo, fechas históricas) o es acaso la historia «sólo interpretación»?

¿Existen «cosas del pasado» cuya facticidad sea incontrovertible? En cierto sentido podría decirse que sí. Sabemos, por ejemplo, que la denominada Gran Guerra o Primera Guerra Mundial tuvo lugar entre 1914 y 1918. Sabemos que Margaret Thatcher llegó al poder en 1979. Si esto son «hechos», entonces podemos conocerlos. Pero aunque estos sean «verdaderos» y por importantes que sean, resultan triviales en el marco de las cuestiones más amplias que ocupan a los historiadores; estos no están tan interesados en los hechos aislados (en tanto que hechos concretos), puesto que este tipo de hechos sólo conciernen a la parte del discurso histórico a la que denominamos crónica. No, los historiadores son más ambiciosos, pretenden descubrir no sólo lo que ocurrió sino también cómo y por qué ocurrió, y lo que esos hechos significaron y significan. Esta es la tarea que los historiadores se han asignado a sí mismos (y no habrían tenido por qué ponerse el listón tan alto). De manera que lo que importa no es en verdad los hechos por sí mismos, sino su relevancia, su posición, cómo se combinan entre ellos y sus significados con relación a los demás en la construcción de explicaciones, que es de lo que se trata en última instancia. Ahí radica la inevitable dimensión interpretativa, la problemática específica de la historia, en la medida en que los historiadores transforman los acontecimientos del pasado en patrones de significado que ninguna representación literal de los mismos en tanto que simples «hechos» podría jamás llegar a producir. Porque aunque pueda haber métodos para descubrir «lo que pasó», no hay método alguno que permita establecer definitivamente lo que los «hechos» significan. De nuevo son pertinentes las palabras de Steiner. Al decir de este autor, un texto, teniendo en cuenta que los elementos que lo componen son:

> Fonéticos, gramaticales y léxicos (...) se puede estudiar analítica y estadísticamente (...) Pero (...) el fracaso absoluto y definitivo se produce cuando estos

enfoques tratan de dar forma al *significado*, cuando ascienden desde lo fonético (...) hasta lo semántico. (...) Es esta progresión la que ninguna técnica de análisis lingüístico (...) ha conseguido lograr de forma convincente[7].

Desde luego, estas palabras sirven bien para describir la historia en tanto que discurso. En ella el pasado es un texto (repleto de viejos textos) que debe ser leído y al que hay que dotar de pleno sentido (recordad de nuevo aquel paisaje que podía ser leído como geografía), por lo que le son pertinentes las críticas a los límites de la textualidad. No hay ningún método que establezca significados definitivos; para que los hechos resulten significativos es necesario que se encuentren insertos en lecturas interpretativas de las que, por supuesto, forman parte; lecturas que, por otro lado, de ninguna manera surgen automáticamente a partir de dichos hechos. Para disgusto de los empiristas, la dicotomía hecho-valor permite y exige que esto sea así[8].

Los historiadores en activo deberían asumir estas aseveraciones. Casi nunca lo hacen o, si lo hacen, raras veces las adoptan en su prácti-

---

[7] G. Steiner, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 110, *passim*.

[8] Desde luego, en este texto no niego la existencia de la realidad del pasado, sólo sostengo que, como es lógico, el pasado no puede adoptar un solo punto acerca de él (recordad la distinción hecho-valor que desde luego reconoce la existencia de los «hechos»). No niego tampoco que el término «verdadero» tenga un sentido literal en ciertos discursos como «artefacto de veracidad». Sin embargo, dado que «verdadero» es un término que se aplica sólo a enunciados hechos en contextos analíticos (por ejemplo, en la lógica deductiva) y no a los contextos más amplios en los que tales enunciados son sólo un tipo de construcción lingüística, entonces los historiadores, dedicados a producir ese tipo de enunciados más amplios (interpretaciones), no pueden calificar de «verdaderas» sus propias aseveraciones/interpretaciones. En realidad, la idea de una «interpretación verdadera» es una contradicción de términos. Sobre esta cuestión véase Oakeshott, *On History*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 49, *passim* y F. R. Ankersmit, «Reply to Professor Zagorin», *History and Theory*, 29, 1990, pp. 275-96. Véanse también los orígenes del debate de Ankersmit: F. R. Ankersmit, «Historiography and Post Modernism», *History and Theory*, 28, 1989, pp. 137-53, y P. Zagorin, «Historiography and Post modernism: Reconsiderations», *History and Theory*, 29, 1990, pp. 263-74. Véase también R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 [trad. esp.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996] y H. White, *Tropics of Discourse*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978.

ca. Con frecuencia parecen asumir que las interpretaciones derivan solas de esos «hechos que siempre están allí» y convierten lo que en realidad es una interpretación temporal y local en algo verdadero y exacto: asumen que los hechos se encuentran en «el meollo» de la cuestión de una manera establecida previamente, fuera del alcance de la interpretación. Puede que este asunto os resulte un tanto abstracto, de manera que lo abordaré a través de un ejemplo.

En un breve artículo reciente (y bien conocido)[9], el historiador Robert Skidelsky trató exactamente el mismo problema que hemos estado discutiendo. En su texto defendía que los principales hechos históricos no se discuten, que el relativismo no supone ninguna amenaza para la metódica discusión de un conjunto de conocimientos sobre el que se haya alcanzado un consenso básico, y que en la mayoría de «nuestras» interpretaciones del pasado predominan valores y visiones compartidas. Skidelsky concedía que la actividad interpretativa es constante pero la situaba en los márgenes, desde los cuales no puede suponer ningún riesgo para ese «centro» en el que reina el consenso: es más, es desde dicho núcleo desde el cual se juzga entre perspectivas rivales (marginales).

Al exponer esta idea de manera tan clara, Skidelsky habla en nombre de muchos historiadores y el contenido de lo que defiende se puede ilustrar de manera concisa. Se puede decir que conocemos los he-

---

[9] R. Skidelsky, «A Question of Values», *The Times Educational Supplement*, 27-5-1988. Skidelsky es uno de esos historiadores que parecen creer que diferentes interpretaciones de un mismo conjunto de acontecimientos sólo pueden ser resultado de distorsiones ideológicas o de datos fácticos inadecuados, ya que afirma que basta con evitar la ideología y con permanecer fiel a los hechos para que surja el conocimiento verdadero. Sin embargo, como ha señalado White, «en los documentos sin procesar del pasado y en la crónica de los acontecimientos que el historiador extrae del archivo, los hechos sólo existen como un conjunto de fragmentos que se vinculan sólo por contigüidad y que por lo tanto necesitan ser articulados mediante alguna teoría que haga posible esta conexión. Esto no es nada nuevo para muchos historiadores que no se sienten tan enamorados de los "hechos" idolatrados, ni se manifiestan tan congénitamente hostiles a la "teoría" en cualquiera de sus formas; la mera presencia en una de sus obras históricas de alguna teoría formal que les sirva para explicar la relación existente entre los hechos y los conceptos puede bastar para que sean acusados de haberse rendido a la deshonrada sociología o de haber sucumbido ante la odiosa filosofía de la historia», en White, ob. cit., p. 126.

chos básicos del período de entreguerras en Europa: conocemos lo que ocurrió, cuándo ocurrió y, hasta cierto punto, por qué ocurrió. Se han producido debates en torno a este consenso —sobre Munich, sobre el apaciguamiento, etc.—; sin embargo, tales debates respetan los hechos y sólo pretenden estudiarlos de forma marginal. Con frecuencia estos debates están vinculados a determinados historiadores (D. C. Watt, A. J. P. Taylor) y a esto se lo denomina «dimensión historiográfica»; es decir, los historiadores reinterpretan fragmentos poco claros de los años de entreguerras y este hecho es historiográfico en la medida en que los estudiantes pueden estudiar lo que dicen los historiadores.

Ahora bien, de esta postura se derivan ciertas cosas y no solamente que si aceptamos que la historiografía sólo tiene lugar en los márgenes del conocimiento, entonces cualquier enfoque que considere la historia en tanto que historiografía (mi interpretación) quedará también marginada (esto es, se juzgará incorrecta). Los estudiantes —y esto es algo que he escuchado en diversas ocasiones— deben prestar oídos sordos a lo que los historiadores dicen y deben concentrarse en lo que realmente ocurrió: deben hacer historia «propiamente dicha». Este tipo de afirmaciones va a contracorriente de todo lo que he planteado hasta ahora. Si la historia es interpretación, si la historia es el trabajo de los historiadores, entonces la historiografía es equivalente al estudio de la historia. Según mi argumentación, todo es una construcción discursiva, y esto incluye ese supuesto centro que, según Skidelsky, no está sujeto a la interpretación; quiero decir que eso a lo que llaman centro es sólo una interpretación congelada. Es aquí donde reside la principal diferencia entre Skidelsky y otros y yo mismo. Me gustaría desarrollar el siguiente argumento para apoyar mi punto de vista.

Regresando al período de entreguerras, mi postura es la que sigue. Skidelsky, entre otros, arguiría que existe un amplio corpus de conocimiento factual consensuado sobre el período 1918-1939. Aunque se trabaje una y otra vez sobre sus zonas limítrofes, la parte principal del corpus se mantiene intacta. Para estos autores es frecuente tildar estos debates como debates marginales entre la «izquierda» y la «derecha». El modelo puede ser ilustrado de la siguiente manera.




Aquí, el centro en equilibrio parece fuera de toda disputa y también sugiere que un historiador «equilibrado», uno que ocupe este centro, podrá observar con objetividad y sopesar los argumentos que existen a favor o en contra de las interpretaciones contrapuestas de la izquierda y la derecha. En este centro se puede ser «liberal» (no ideológico) porque las posiciones ideológicas están desplazadas, bien a la izquierda, bien a la derecha, de manera que si una u otra vencen, se producirá un desequilibrio. Desde este centro se puede juzgar desinteresadamente: «por un lado – por el otro».

Pero reconsideremos esta figura. Permitidme ahora que coloque la izquierda, el centro y la derecha en un espectro continuo. Así situados, el modelo anterior




se convierte en:

Izquierda Centro Derecha

Espectro Espectro

Equilibrio

En esta figura podemos apreciar claramente que el centro no es realmente centro de nada. Lo que nos encontramos más bien es un conjunto de posiciones de izquierda, centro y derecha situadas en un lado de un espectro dado (y lógicamente infinito). De ahí que, cuando uno responde supuestamente de forma equilibrada desde el «centro», lo que tiene que saber es desde qué centro responde. Porque si desplazáis de nuevo el conjunto izquierda/centro/derecha hacia cualquier lugar del espectro observaréis que el problema no es tanto que el centro quede descentrado como que el concepto en su totalidad devenga problemático, pues un espectro no puede tener centro.

Si todavía consideráis que lo dicho no está claro, dejadme hilar un poco más fino. ¿Cabría preguntarse si, en la Inglaterra de hoy en día, las interpretaciones marginales/contrapuestas —a las que podemos añadir otras nuevas y que son susceptibles de ser evaluadas— giran en torno a un centro marxista-leninista?

Creo que la respuesta es negativa. ¿Por qué? Es verdad que hay en circulación una gran cantidad de relatos marxistas-leninistas acerca del período 1918-1939 (sobre el fascismo, sobre las causas de la Gran Guerra Patria *, etc.), pero entonces ¿por qué no habría de ser éste el centro (no-interpretativo/consensuado) respecto al cual el resto de los relatos no son sino interpretaciones marginales? No se trata de un ejemplo ficticio, ya que en la URSS los relatos marxistas-leninistas estuvieron en ese centro. En la Unión Soviética, el «centro» que nosotros compartimos era «burgués»; se encontraba situado en los márgenes. En otras palabras, «nuestro» centro es sólo el «nuestro». La afirmación de Skidelsky, según la cual nuestro centro es efectivamente el centro de todo el mundo (universal) y su aseveración de que existe realmente un centro que no es sólo otra posición cualquiera, parece falaz. Más bien creo que no existen dichos centros, sino sólo modelos locales de dominio y marginalidad, que han sido erigidos por la historiografía y que, por tanto, deben ser leídos historiográficamente. Al igual que todos nosotros, Skidelsky está posicionado por el discurso específico y por el lugar que éste «ocupa» (y, en ese sentido, su discurso lo «ocupa a él»; esto es, le hace ser el historiador que es), y si no nos

* [N. del T.: nombre que recibió en la Unión Soviética la lucha desarrollada entre 1941 y 1945 por el Ejército Rojo contra la ocupación nazi.]

equivocamos con respecto a la naturaleza ideológica de las posiciones, su discurso también lo posiciona ideológicamente: recordad que no existe ninguna historia que no sea para alguien. Pero ahora pasemos a ocuparnos de la pregunta sobre la subjetividad.

## SOBRE EL SESGO HISTÓRICO

El concepto de sesgo histórico (de los historiadores) se encuentra por todas partes: en los colegios, en los fines y los objetivos de innumerables programas de cursos de historia, en los institutos de secundaria, en las universidades y, de hecho, en casi todas las afirmaciones valorativas presentes en los textos históricos. Es mencionado abiertamente o asumido de forma tácita en lo que se refiere a la lectura de documentos —tanto de las fuentes primarias como de las secundarias— y de evidencias históricas. En efecto, se considera que el sesgo (y su detección) es algo muy relevante. Pero ¿es esto así? Dejadme que desarrolle un argumento en cinco puntos[illegible].

En primer lugar, el sesgo sólo adquiere sentido si se contrapone a la noción de neutralidad; es decir, a algún tipo de objetividad, incluso de verdad. En este sentido podríamos hablar de una equivalencia entre «no sesgado» y «directo hacia la verdad como cuando se juega a los bolos sin darle efecto a la bola (¿os dais cuenta ya del problema de la «subjetividad»?).

En segundo lugar, en el quehacer histórico, las menciones a la imparcialidad aparecen sobre todo en la historia empirista, esto es, en un determinado tipo de historia. La historia empirista sostiene la idea de que el pasado puede ser recreado objetivamente. El proceder típico de un historiador empirista consiste en acudir a las fuentes originales, construirlas como evidencias, insertar escrupulosamente notas a pie de página, etc., y sobre esta base desarrollar un relato completamente documentado. Los empiristas —como Elton— saben muy bien que los relatos definitivos son inalcanzables; sin embargo, su objetivo sigue sien-

[illegible] Gran parte de estos argumentos proceden de K. Jenkins y P. Brickley, «On Bias», *History Resource*, 2, 3, 1989.

do la consecución de los mismos. Su aspiración es permitir que los datos hablen «por sí mismos», sin la mediación del grueso de los historiadores que actúan como ventrílocuos (y, probablemente, sesgados).

Teniendo en cuenta que este tipo de interpretación supone que la objetividad es una cuestión crucial, podemos ver cómo la subjetividad cobra sentido en ella. En este contexto, «sesgar» significa distorsionar las fuentes para apoyar un argumento, ocultar documentos, falsificar pruebas, etc.

Sin embargo, y este es el tercer punto de mi argumento, existen muchas otras historias además de la empirista (sólo tenéis que recordar las veinticinco variantes identificadas por Marwick). Por ejemplo, podemos considerar la historia como el modo en el que los grupos o las clases dotan de sentido al pasado y lo hacen suyo: así, el pasado puede ser construido significativamente por marxistas, por radicales de derechas, por feministas, etc. Naturalmente, cada una de estas construcciones dispondrá de mecanismos de comprobación con los que dar validez a las lecturas efectuadas según sus parámetros (referencias a las fuentes en notas a pie de página, etc.); sin embargo, no es frecuente que en estos discursos aparezca la palabra «sesgado». En el marxismo, por ejemplo, pueden aparecer referencias a sus distintas variantes: podréis leer observaciones acerca de las tendencias voluntaristas o economicistas, sobre las lecturas gramscianas o althusserianas, sobre las desviaciones trotskistas, etc. Ahora bien, estas diferentes líneas no serán consideradas «sesgadas» porque todos saben que los gramscianos utilizan el pasado de forma diferente a los marxistas economicistas, por lo que ¿qué sentido tendría asegurar que Gramsci «no era imparcial»? Y si Gramsci estaba cargado de prejuicios, ¿con respecto a qué tipo de relato: a un relato trotskista, a un relato burgués, o en relación con los propios hechos históricos?

Pasemos entonces al punto cuarto. Si consideramos la historia de esta manera —como una serie de lecturas que siempre están posicionadas—, resulta evidente que no existe ningún criterio no posicionado a partir del cual seamos capaces de juzgar el nivel de imparcialidad. En realidad, tiene poco sentido generalizar el término; si afirmáis, por ejemplo, que las feministas están sesgadas, ellas a su vez os preguntarán si habéis emitido ese juicio desde una posición patriarcal. La afirmación empirista —según la cual se puede detectar la subjetividad y

desterrarla sólo con atender escrupulosamente a «lo que las fuentes dicen»— se viene abajo ante la constatación de que las fuentes son mudas. Son los historiadores quienes articulan lo que las «fuentes dicen», pues aunque sean muchos los historiadores que acuden a las mismas fuentes (con honestidad y escrúpulos parecidos), ¿acaso no es verdad que retornan con diferentes relatos?, ¿es que no tiene cada historiador su propio relato que narrar?

De acuerdo con esto, convertiré el punto quinto en una pregunta con su correspondiente respuesta. La pregunta es la siguiente: si la cuestión planteada es esta, (a) si la subjetividad cobra sentido sobre todo en el empirismo, (b) si pensamos que la pretensión empirista de acceder a la verdad a través de relatos guiados sólo por las fuentes es problemática, y (c) si las afirmaciones generales del tipo «las feministas son subjetivas» tienen poco sentido, entonces ¿por qué está tan generalizado el uso del término «subjetividad»? Considero que la respuesta podría ser:

1. La imparcialidad es una noción «central» en la modalidad de la historia empirista.
2. Este modo de hacer historia (hacer que los hechos hablen, supuestamente, por sí mismos) está vinculado, no de forma lógica ni necesaria, sino históricamente (de manera contingente) con el liberalismo. Es en su seno donde aprendemos a juzgar, a sopesar y a considerar ambos lados de una cuestión; donde nos podemos permitir abordar el pasado por sí mismo (con aprecio desinteresado) como si este, aparentemente, hablara por sí solo. Esta modalidad está instalada cómodamente en los colegios, los institutos de secundaria, las universidades: es la modalidad dominante en nuestra formación social.
3. Al ser el modo dominante de hacer historia, opera en consecuencia como si su forma de hacer las cosas fuera la única posible: se universaliza a sí misma. Ahora bien, al hacerlo, el empirismo no sólo universaliza sus éxitos (relativos), sino también sus propios fracasos. Como sabemos, el principal problema del empirismo es su descubrimiento de una verdad que asume que sus propias verdades son, en último extremo, interpretaciones. Sin embargo, se niega a aceptarla, y para evitar esta realidad se acoge a la idea de «relato verdadero», y sigue afirmando que es posible alcanzar la verdad si se detecta la parcia-

lidad y se elimina. Ahora bien, si en última instancia todo es interpretación y si la subjetividad de una persona constituye la verdad para otra, ¿qué pasa entonces? Llegados a este punto, podemos darnos cuenta de que el problema de la subjetividad es un problema específicamente empirista que se generaliza a todos los enfoques historiográficos al ser este el enfoque dominante. Y, sin embargo, no sucede así. Es evidente —y debemos destacarlo— que otros discursos tienen sus propios problemas de coherencia interna, etc.; con todo, la «subjetividad» no es el modo en el que se manifiestan.

Para concluir: es probable que los estudiantes, en nuestra cultura, se encuentren con el concepto de sesgo histórico por todas partes, aunque este sólo sea problemático en algunos contextos. Por tanto, sugiero que si se emplea el término, debe hacerse de manera específica y local (si no, se estará utilizando de forma ideológica). Fuera del ámbito de la historia empirista, los problemas de «veracidad» se resuelven de forma distinta dado que lo que se construye como historia se elabora también de manera diferente.

## SOBRE LA EMPATÍA

Empatía, al igual que subjetividad, es un término con el que seguramente os habréis topado con anterioridad[11]. Aquí la pregunta básica es si la empatía —en el sentido de que es preciso que lleguemos a comprender y apreciar las situaciones y los puntos de vista de las gentes del pasado para poder lograr una verdadera comprensión histórica (observar el pasado desde su propio punto de vista)— es realmente posible. Y si no lo fuera, que es lo que yo opino, ¿por qué deberíamos seguir intentando con tanto ahínco lo imposible? Abordaré la cuestión de la «empatía» planteando en primer lugar las razones por las que creo que establecerla es, de hecho, imposible, luego

[11] Lo esencial de esta sección está tomado de K. Jenkins y P. Brickley, «On Empathy», *Teaching History*, 54, abril de 1989.

analizaré las fuerzas que han hecho de la empatía una cuestión fundamental (en el debate actual), y finalmente plantearé algunas ideas como conclusión.

Considero que la empatía es inalcanzable por cuatro razones. Dos son básicamente filosóficas; las otras dos son de índole práctica.

El problema filosófico de las «otras mentes», tal y como fue articulado por Wittgenstein y por otros autores [11], plantea la posibilidad de introducirse en la mente de una persona que conozcamos bien y que nos resulte cercana, y concluye que es imposible. Los historiadores, sin embargo, no han tenido en cuenta esta conclusión y continúan formulándose preguntas cuya posible respuesta se basa en la premisa de que sí existe la posibilidad de inmiscuirse en una multitud de mentes, incluso en las que de ninguna manera nos pueden resultar familiares y que se encuentran muy alejadas de nosotros en el espacio y en el tiempo.

Esto nos conduce hasta el segundo problema filosófico. Lo que en efecto se está ignorando sobre la empatía en la afirmación anterior es que todo acto de comunicación es también un acto de traducción; todo acto del habla es una «interpretación entre privacidades». Y cuando este acto de traducción no se produce entre «vosotros y yo», aquí y ahora, sino entre «nosotros y ellos», unos «nosotros» y unos «ellos» pertenecientes a lugares y tiempos distintos, la tarea se vuelve extremadamente problemática. Y así, los historiadores trasladan sus estructuras mentales programadas en el presente a todos los acontecimientos del pasado. Como dice Steiner:

> El *dictum* de Croce que reza: «toda historia es historia contemporánea» apunta directamente a la paradoja ontológica del tiempo pasado. Los historiadores son cada vez más conscientes de que las convenciones narrativas y las convenciones implícitas sobre la realidad con las que trabajan son filosóficamente vulnerables. El dilema se produce al menos en dos niveles, el primero de los cuales es semántico. El grueso del material de los historiadores consiste en enunciados emitidos en y sobre el pasado. Dado el constante proceso de cambio lingüístico que se verifica no sólo en el vocabulario y en la sintaxis,

[11] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1983 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]; O. R. Jones, *The Private Language Argument*, Londres, Macmillan, 1971.

sino también en los significados, cómo podría el historiador interpretar, cómo podría traducir sus fuentes (...)

Cuando lee un documento histórico, cuando coteja las formas narrativas de las historias que han sido escritas previamente, cuando interpreta los actos de habla ejecutados en un pasado remoto o reciente, el historiador se va transformando, poco a poco, en un traductor en su sentido más técnico (...) Y, sin embargo, espera que el significado así adquirido sea el «verdadero». ¿Por arte de qué mágico truco de metamorfosis podría el historiador conseguir eso?[13]

Me parece que la afirmación de Steiner es crucial y, en esta obra, sigue abundando sobre la imposibilidad de adentrarse en otros tiempos: «Cuando empleamos tiempos pasados (...) cuando el historiador "hace historia" (pues eso es lo que realmente hace), confía en lo que denominaré (...) *ficciones axiomáticas*» (esto es, concepciones contemporáneas absolutamente dominantes acerca de lo que constituye, básicamente, el conocimiento histórico)[14].

En suma, considerando que no existen interpretaciones del pasado que no estén basadas en algún tipo de presuposición al respecto y teniendo en cuenta que las interpretaciones del pretérito se construyen en el presente, parece remota la posibilidad de que los historiadores puedan deshacerse de su presente para aprehender el pasado ajeno en sus propios términos. Este es el argumento que recoge Terry Eagleton en *Crítica e ideología*, donde plantea que la crítica literaria adolece del mismo problema. La labor del crítico literario consiste, al parecer, en informarnos de lo que trata el texto analizado, en permitirnos comprender mejor el texto para que su lectura nos resulte más fácil. Sin embargo, al ayudar al lector a leer mejor (del mismo modo que la supuesta tarea del historiador es ayudarnos a leer mejor el pasado), Eagleton se cuestiona: ¿cómo puede no interponerse en esa lectura el bagaje de los intérpretes (los historiadores)? Veamos cómo expone Eagleton el problema de la lectura de un texto (los corchetes son míos):

Es difícil considerar la crítica [la historia] como una disciplina inocente. Sus orígenes parecen espontáneos, su existencia, natural: la literatura [el pasado]

[13] Steiner, *After Babel*, pp. 134-6.

[14] *Ibid.*, p. 138.

existe y por eso —porque deseamos comprenderla y apreciarla—, existe también la crítica [la historia] (...) Pero (...) la crítica [la historia] al servicio de la literatura [del pasado] estorba [tal comprensión] continuamente (...) Si la tarea de la crítica [la historia] es allanar el turbulento camino entre el texto [el pasado] y el lector, elaborar el texto [el pasado] de tal manera que su consumo sea más fácil, ¿cómo impedirá la interpretación de sus propias y torpes presuposiciones entre el producto y el consumidor, ensombreciendo así su objeto (...)? Parece que la crítica [la historia] se encuentra así atrapada en una contradicción irresoluble[13].

Estos son, en suma, algunos de los problemas filosóficos a los que se enfrenta la empatía: la «traducción entre privacidades», la «paradoja ontológica del tiempo pasado»; el historiador cuya conciencia se ha forjado en el presente pero que pretende «retornar al pasado» sin el bagaje de todo aquello que le convierte en moderno. Además de estos problemas, la empatía tiene que superar dos dificultades prácticas.

La primera de ellas es una reminiscencia de la discusión del capítulo 1 que giraba en torno a la historia como teoría y práctica. En teoría, el historiador opera con todo tipo de asunciones epistemológicas, metodológicas e ideológicas; también hemos considerado los problemas prácticos que entraña escribir historias (los largos fines de semana, las presiones del trabajo, los editores, el estilo literario, etc.), todos los cuales están inscritos (van incluidos) en la propia mente del historiador. ¿Cómo podría librarse entonces el historiador de todos esos impedimentos —de ese mismo bagaje que es el que le permite, en primera instancia, pensar históricamente— para ser capaz de pensar «el pasado» («pretéritamente»)?

El segundo problema que debemos considerar surge cuando trasladamos las afirmaciones que hemos hecho hasta ahora al contexto de una clase de historia o a un examen de esa materia. Imaginemos que nos enfrentamos a una pregunta sobre empatía: tenemos que tratar de establecer empatía con la pretensión de Thomas Cromwell de reformar el gobierno Tudor. ¿Qué es lo que consideró problemático? ¿Cómo evaluó la situación?

En tanto que estudiantes, tendríamos que leer sobre Cromwell: deberíamos leer (de nuevo) a Elton o a otras autoridades. También

[13] T. Eagleton, *Criticism and Ideology*, Londres, New Left Books, 1983, p. 3.

podríamos leer documentos relevantes para este debate. Puede que estemos en desacuerdo con algunas interpretaciones (y que así entremos en el debate) pero si vamos a participar en él deberemos permanecer en este terreno discursivo. Entonces surge la pregunta: ¿cuáles fueron las intenciones de Cromwell? Y nos encontramos con que no somos capaces de establecer directamente ninguna clase de empatía con Cromwell porque hemos llegado hasta él de forma indirecta (a través de Elton), de manera que en realidad nos hemos conectado empáticamente más con la mente de Elton que con la de Cromwell. Esto es algo que resulta evidente cuando se nos pide que situemos las intenciones de Cromwell en un contexto que tenga sentido. Porque si, en el seno de las instituciones educativas, es en las clases de historia donde se proporciona a los alumnos gran parte de este contexto (un contexto que los profesores toman a su vez de Elton) y si la cuestión radica en tratar de evaluar las intenciones de Cromwell en el marco de ese contexto que habéis aprendido como estudiantes (aprendizaje que será diferente en función de si habéis estado atendiendo todo el tiempo, de si habéis transcrito de manera exacta las explicaciones del profesor, y de si aún podéis leerlas en vuestros apuntes), en ese caso el ejercicio que os han planteado consistente en situar a Cromwell en el contexto de principios del siglo XVI implica, en realidad, ubicarlo en el contexto de la experiencia de vuestra clase. Lo que estaríais haciendo entonces sería establecer empatía con lo que el profesor tiene en su cabeza, que estará a su vez mediado por los avatares del desarrollo de la clase; o sea, estableceríais empatía con un Elton mil y una veces reinterpretado. Y si se tratara de un examen, los correctores de vuestro ejercicio estarían corrigiendo vuestras respuestas a partir de lo que ellos tienen en sus cabezas, y así sucesivamente.

Por consiguiente, no creo que podamos llegar a conseguir algún modo de empatía, tal y como ésta generalmente se concibe, por las razones filosóficas y prácticas que hemos abordado en estas páginas sólo superficialmente. Los historiadores, por medio de una actividad sistemática de lectura crítica, pueden llegar a obtener «comprensiones tentativas», pero éste es un asunto completamente distinto, y la empatía puede ser un elemento marginal a la hora de conseguir esa clase de conocimiento. Con todo, el asunto que me gustaría plantear a continuación es de índole diferente. Hasta donde puedo percibir, la empa-

tía es una cuestión que nos preocupa por razones que precisamente no guardan relación con que simplemente así se os ofrezca la posibilidad de intentar ser empáticos y conseguirlo. No, la empatía nos concierne por razones que no tienen nada que ver con problemas epistemológicos o metodológicos en sí mismos sino por tres diferentes tipos de presiones: una que procede de la enseñanza, otra de la gestión académica, y una última cuyo origen es claramente ideológico.

Comencemos por abordar el tema de la presión educativa. Esta presión se originó en gran medida debido a las nociones educativas de «pertinencia» e «implicación personal» que se adoptaron en primer lugar en la enseñanza primaria para extenderse luego a los demás niveles educativos. Pensad en esas piruetas imaginativas que alguna vez os habrán exigido dar para que fingieseis ser un zorro, un copo de nieve o un rey furioso; tales esfuerzos tenían (tienen) como objetivo que, como alumnos, os sintierais implicados y comprometidos en un contexto de enseñanza y aprendizaje personalizados. Después, con la generalización de los contenidos comunes obligatorios tanto en la escuela primaria como en la secundaria y con los problemas relacionados con la organización y la disciplina en las aulas, la tendencia general ha ido cada vez más encaminada hacia la ruptura de las jerarquías (división en grupos, etc.) y hacia el derecho de todos los alumnos por igual (individual) a cursar un currículo común (completo). En nuestros días, la personalización de la pedagogía (enseñanza-aprendizaje) implica la utilización de procedimientos personalizados de evaluación (evaluación a la carta) que, en cierto modo, no hacen sino anunciar que se acerca el fin de los propios procesos de evaluación: los perfiles personalizados y los historiales de rendimiento académico negociados y evaluados caso por caso son el símbolo de la muerte (definitiva) de los exámenes jerárquicos (alumnos aplicados y malos alumnos). Como consecuencia, en un contexto democratizador en el que todos los alumnos expresan sus propias opiniones, las cuales son igualmente válidas/valoradas, no es de extrañar que se fomenten las oportunidades de expresión de los estudiantes: qué es lo que opinan acerca del pasado, qué significa la historia para ellos, qué explicación le dan, «dejémosles que intenten introducirse en la mente de un (su) príncipe medieval». Estamos hablando de programas hechos a medida, cortados para que se ajusten como un guante. Por lo que toca a las prácticas del

día a día, este es un mundo hecho de tareas individuales, de hojas de trabajo diferenciadas, de temas de redacción/ensayo particulares, de estudio personal, de proyectos, de trabajos de investigación específicos... y este tipo de enfoques se desbordan también sobre el ámbito universitario.

La segunda presión es la académica. En Inglaterra esta presión procede principalmente de una modalidad de interpretación de la historia (idealismo) que se asocia con el historiador R. G. Collingwood. Por decirlo en pocas palabras, Collingwood afirmaba que toda la historia es historia del pensamiento, un concepto en apariencia difícil de entender (y de emplear) cuando se mantiene dentro de los límites del sofisticado discurso de Collingwood pero que, si se sintetiza, resulta fácilmente comprensible, sobre todo porque a estas alturas una gran parte del argumento nos parecerá familiar.

La postura de Collingwood, en versión resumida, es la siguiente: los seres humanos son animales de lenguaje. Las cosas cobran significado por medio del lenguaje. Estos códigos simbólicos (lenguajes) se refieren al mundo, pero la palabra y el mundo son categóricamente diferentes. En distintas formaciones sociales, en distintas culturas, las personas hablan o hablaron de maneras diferentes: el pasado es un país extraño —la gente se expresaba allí de forma distinta—. Como escribe Steiner: «Civilizaciones diferentes, épocas distintas no producen necesariamente los mismos "conjuntos de habla"; ciertas culturas hablan menos que otras; algunas modalidades de sensibilidad premian la taciturnidad y elisión; otras recompensan la prolijidad y la ornamentación semántica»[16].

Por ejemplo, el vocabulario real o potencial de un campesino medieval o de un vikingo era mínimo comparado con el nuestro. Por lo tanto, entender al campesino medieval o al vikingo implica comprender sus discursos a partir del análisis de los restos que les han sobrevivido: modelos de distribución de la tierra, archivos monásticos, crónicas, etc. Todos ellos son, para nosotros, manifestaciones de sus intenciones y preocupaciones, encarnaciones de las necesidades que deseaban para ciertos propósitos. Por lo tanto, para Collingwood entender la historia significa entender por qué esas personas querían

[16] Steiner, *After Babel*, p. 18.

esas cosas y no otras; para resumirlo en una sola frase: cualquier historia debe versar sobre lo que aquellas personas tenían en mente, de manera que toda historia es historia del pensamiento o de los pensamientos. En consecuencia, para que podamos lograr algún grado de conocimiento histórico debemos penetrar en dichos restos o vestigios culturales para llegar hasta las mentes que les insuflaron vida, ver el mundo como ellos lo hicieron. De acuerdo con esto, sería esta presión idealista, llevada a cabo de maneras muy diversas, la que legitimaría el enfoque empático de muchos historiadores, y, de hecho, para muchos de ellos, la empatía consistiría justamente en esta suposición de índole académica. Sin embargo, creo que el asunto va mucho más allá. Porque la empatía, en tanto que construcción académica e idealista, necesita de la ideología para completarse, y la necesita de una forma acuciante. Es en la ideología donde podemos encontrar las principales características de la empatía, en concreto, en la ideología liberal, y no en cualquier tipo de liberalismo, sino en el que nos evoca —y por eso será mejor que trate de hacerme entender a través de él— un breve resumen de la idea de libertad recíproca de J. S. Mill.

La noción central de la idea de libertad de Mill radica en la suposición de que el individuo puede hacer lo que desee en tanto que el ejercicio de tal voluntad no restrinja la libertad de los demás. Para calcular que esto último no ocurra como consecuencia de sus acciones, cada persona (agente) debe imaginar las consecuencias de sus actos, ponerse en el lugar de las demás personas y tomar en consideración sus puntos de vista. Este cálculo debe ser racional y generalizable a todos los implicados en la acción, es decir, racionalmente recíproco. Porque si la persona afectada se encontrase en alguna ocasión en disposición de hacerle lo mismo a ese agente, se produciría la posibilidad de que ambos se hiciesen daño mutuamente. Lo que esto implica es que es necesario un sopesamiento pragmático, un equilibrio entre distintos puntos de vista, una consideración de los pros y de los contras de las acciones (por un lado, por otro) y el destierro de todo extremismo en las elecciones racionales.

Este enfoque —ser racional, considerar las opiniones de otras personas y sopesar las diferentes opciones y, por lo tanto, las consecuencias potencialmente dañinas de las acciones extremas (extremismo)— es el que subyace tras las exigencias de que nos situemos en la posi-

ción del otro (en el pasado), de que intentemos ver las cosas desde su perspectiva, de que calculemos racionalmente sus posibilidades y de que permanezcamos con la «mente abierta». Es evidente que esta es la razón por la que tantas cuestiones relacionadas con la empatía son ejercicios de resolución de problemas.

Y en medio de tales actividades se encuentran las nociones sobre la racionalidad y el equilibrio: la empatía sitúa a todas las personas razonables en el centro. Nos encontramos con la ideología liberal funcionando a pleno rendimiento, trabajando para construirnos como liberales. Lo de menos es si esta actividad va a favorecer lo que se supone que debería ocurrir: que comprendamos el pasado. Más bien sucede lo contrario, porque lo que hace esta interpretación es universalizar para todos los espacios y todos los tiempos una ideología que es muy local y muy coyuntural: el liberalismo. Así lo convierte en el epítome del cálculo de intereses per se, y pone el pensamiento del propio Mill en las mentes del resto del mundo (incluidos los campesinos medievales y los vikingos que jamás oyeron hablar del liberalismo y que, desafortunadamente, nunca tuvieron el placer de leer a J. S. Mill).

Resulta irónico. La única manera de la que disponemos para poner bajo nuestro control a la gente del pasado (los cuales eran bien diferentes de nosotros) es convertirlos en personas iguales a nosotros, concebirlos como sujetos cuyas acciones estuvieron empujadas en todas las circunstancias por el cálculo racional, al estilo liberal. Y así, en pleno corazón del argumento que nos dice que esta es la vía apropiada para lograr la comprensión histórica, se halla la auténtica esencia de lo que significa pensar ahistóricamente: es decir, de forma completamente anacrónica.

Así pues, tanto la educación escolar como el idealismo y la ideología componen la empatía, siendo tres tipos de fuerzas que difícilmente encajan entre sí. Por un lado, la pedagogía de la implicación personal pone el énfasis en la imaginación, a la que, por su parte, la mayoría de los historiadores consideran sospechosamente «ficticia»; por otro lado, la tensión entre el idealismo —que recalca la extrañeza del pasado— y la ideología liberal, que pone el acento en la constancia de la naturaleza de los seres humanos (de la naturaleza humana) en tanto que *homo economicus*, todas ellas son, en realidad, interpretaciones bastante diferentes de cómo (y por qué) es posible el conoc-

cimientos» del pasado. Y de hecho, este último punto nos ayuda a explicar por qué, cuando llega el momento de escribir, la empatía es uno de los aspectos más discutidos de «lo que es la historia»: una discusión ideológica que tenemos que entender si queremos ser capaces de evaluar lo que ocurre en este campo y comprender por qué parece haber tanto en juego en torno a estas cuestiones desde el punto de vista político.

Como hemos considerado hasta aquí, para los idealistas, en el corazón del estudio histórico se encuentra la aspiración a alcanzar la alteridad del pasado. Ahora bien, esta actividad requiere cierta imaginación, al margen de cuán rica sea la comprensión del pasado de aquel que la ejercita, y es esta importancia fundamental de la imaginación la que se ha convertido en el blanco del ataque, principalmente, de los empiristas liberales y de derechas. Piensan (si me permitís generalizar) que la empatía constituye, básicamente, una pérdida de tiempo. Como empiristas quieren llegar hasta «los hechos» para así «conocer» el pasado tal y como ocurrió; pero también saben que la mayoría de los datos se han perdido, por lo que son conscientes de que el conocimiento, finalmente, se les escapa. Así pues, para que sus relatos resulten lo más exhaustivos posible, se ven obligados a aportar su propia dosis de imaginación (interpretación), con objeto de llenar los espacios en blanco. A este respecto, el problema consiste en que si la gente del pasado pensaba todo tipo de cosas extrañas, ¿cómo podrían los historiadores imaginárselas apropiadamente? A esta pregunta se ha respondido negando la extrañeza de las gentes del pasado, y haciendo hincapié en el argumento de la «esencia de la naturaleza humana» según el cual, si las despojamos de su cultura, todas las personas son y han sido básicamente iguales. A partir de ahí, se pueden llenar oportunamente los huecos porque se opera con la asunción de que, enfrentada a situaciones similares, la gente se comportará de forma previsible: se librará de sus constreñimientos culturales y se comportará de forma natural. De esta forma, la empatía —el idealismo— deja de ser necesaria, porque esa noción nos conduce a pensar que las gentes del pasado se encontraban culturalmente condicionadas, no se comportaban de forma «natural», por lo que nunca podríamos llegar a saber qué es lo que en realidad pasaba por sus mentes.

Para los empiristas liberales de derechas este asunto resulta problemático por dos razones. En primer lugar, puede conducir al escepticismo relativista. En segundo lugar, puede abrir la posibilidad de que la gente de hoy en día imagine que la gente del pasado pudo haber llegado a ofrecer respuestas alternativas (igualmente universalizables), por ejemplo, las respuestas socialistas. De hecho, gran parte del debate sobre la empatía ha estado relacionado con las críticas a las «interpretaciones de izquierdas», y se ha centrado en si esos espacios dejados a la imaginación del historiador, que siempre existirán, están siendo rellenados o no con verdadera «naturaleza humana». Mi posición sobre esta cuestión y sobre la empatía en general es la que sigue.

Creo que las personas del pasado dieron significados al mundo muy diferentes de los que nosotros le damos, y que leer sus interpretaciones a partir de la idea de una naturaleza humana constante, sea esta del tipo que sea, no tiene fundamento alguno. Me explico, ¿cuál es esa naturaleza humana? De todos modos, no creo que esto deba conducirnos al escepticismo sobre la posibilidad de conocimiento «histórico», porque, como ya he dicho, cuando estudiamos historia no estamos estudiando el pasado sino lo que los historiadores han dicho sobre él. En este sentido, si la gente del pasado compartía nuestra naturaleza humana o disfrutaba de una distinta no sólo es una cuestión sin respuesta posible, sino que es completamente irrelevante: el pasado no toma parte en esto. Nuestra principal necesidad radica en averiguar cuáles son las presuposiciones que los historiadores trasladan al pasado. Sería por tanto más constructivo (aunque en último extremo sea, una vez más, imposible) que intentásemos penetrar en la mente de los historiadores antes que en la mente de la gente que vivió en el pasado, quienes sólo se nos aparecen, hablando con propiedad, a través de las mentes de los historiadores. Esta es la tarea a la que os alienta este libro, desde su primera página hasta la última: la «historia [no] es la historia de los pensamientos de la gente del pasado», sino más bien «la de los pensamientos de los historiadores».

## SOBRE LAS FUENTES PRIMARIAS Y LAS SECUNDARIAS: SOBRE LAS FUENTES Y LA EVIDENCIA

El tema de las fuentes primarias y secundarias ha hecho correr ríos de tinta pero lo que está claro es que existe una diferencia entre las fuentes primarias (restos del pasado) y los textos secundarios. Como ya sabréis, esta diferencia se desvanece especialmente en el nivel secundario, nivel en el que, evidentemente, podemos emplear un texto secundario como si fuera una fuente primaria. Así, por ejemplo, *El nacimiento de la clase obrera inglesa* de E. P. Thompson puede ser leído bien como una introducción a ciertos aspectos de la revolución industrial o bien como un estudio acerca de lo que un cierto tipo de historiador marxista, como Thompson, tenía que decir sobre la clase obrera a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960: un mismo texto con un uso diferente. A pesar de todo, si esto es tan obvio, ¿por qué creo que necesitamos este epígrafe dedicado a las fuentes primarias y secundarias? ¿Cuál es el problema?

El problema es el siguiente. He argumentado que nunca podremos conocer realmente el pasado; que no existen los «centros»; que no hay fuentes «más profundas» (ningún subtexto) a las que recurrir para comprender los fenómenos correctamente: todo está a la vista. Como ya consideramos en el capítulo 1, los historiadores, cuando investigan, no van ahondando desde unas fuentes más «superficiales» hasta otras más «profundas», sino que se van, literalmente, desplazando en horizontal desde unos conjuntos de fuentes a otros, por lo que su trabajo es de índole comparativa. Si no os dais cuenta de esto, si empleáis la palabra «fuente» en lugar del término «resto», si os referís a algunas de estas fuentes como primarias y si a veces, en vez de primarias, las definís como originales (originales en tanto que fuentes básicas o fundamentales), estaréis dando a entender que se puede obtener un conocimiento genuino (verdadero o profundo) con sólo acudir a las fuentes originales, porque las fuentes originales parecen más «auténticas» (en tanto que opuestas a las fuentes secundarias o de segunda mano). Este proceder concede la prioridad a la fuente original, convierte los documentos en fetiches y distorsiona todo el proceso de elaboración de la historia. En el fondo, lo que subyace es la perpetua

búsqueda de la verdad, una búsqueda que también se hace evidente en las aspiraciones de obtener una comprensión empática —la recuperación de los pensamientos genuinos de las gentes originarias del pasado, sin que sus puntos de vista estén adulterados por los nuestros.

Si dejamos de lado estas nociones, si nos liberamos del deseo de certidumbre, si nos desprendemos de la idea de que la historia descansa en el estudio de las fuentes primarias o documentales (y que hacer historia sólo consiste en estudiar textos originales y, a partir de ellos, juzgar las polémicas entre los historiadores), entonces seremos libres para considerar la historia como una amalgama formada por las cuestiones epistemológicas, metodológicas, ideológicas y prácticas que he ido esbozando hasta aquí.

Planteadas así las cosas, no necesitaremos perder demasiado tiempo en el debate sobre las evidencias. Es más, si no fuera por el hecho de que el «problema de la evidencia» forma parte de la controversia entre Carr y Elton, aún en vigor, y que todavía causa problemas en los cursos de introducción a la naturaleza de la historia, no necesitaríamos ni remotamente detenernos en este asunto.

El dilema de esta polémica es el siguiente: o bien la evidencia del pasado ejerce una presión tan irresistible sobre el historiador que éste no puede hacer otra cosa que permitirle hablar por sí misma, tal y como ha sugerido Elton; o bien la evidencia, considerada como un recurso absolutamente mudo, necesita ser articulada por el historiador, quien, al cubrir la evidencia en sí misma con su propia voz, de hecho la silencia. Lo que nos encontramos una vez más en la palestra es la pregunta acerca del tipo y el grado de libertad que el pasado permite al historiador cuando éste actúa como intérprete, que en esta ocasión ha dado en llamarse la «cuestión de la evidencia».

Podemos abordar este problema de dos maneras: por un lado, podemos considerar que el debate entre Carr y Elton se basa en una confusión lingüística elemental; por otro, podemos articular de nuevo, de una forma distinta y más sugerente, la diferencia entre el pasado y la historia.

La razón por la que esta controversia concreta sobre la evidencia se basa en una confusión terminológica radica en que el término «evidencia» se está aplicando, sobre todo por parte de Elton, a materiales idénticos pero que aparecen en contextos distintos, por lo que debe-

rían ser considerados y denominados como cosas diferentes. Elton emplea el término «evidencias» para describir las fuentes a las que acude el historiador cuando desarrolla su investigación («la evidencia está en el archivo»), cuando debería haberse referido a ellas como «restos del pasado». Sin embargo, al denominar evidencias a tales vestigios, Elton transmite la impresión —que es, desde luego, la que pretende dar— de que estos pedazos prístinos de evidencia siempre se organizan a sí mismos en explicaciones latentes, de manera que cuando el historiador encuentra y recaba un número suficiente de pedazos, las explicaciones «basadas en la evidencia» aparecen solas, sin atender a las preferencias del humilde historiador que, como buen profesional, «se doblega ante su peso» (metáforas extraordinarias, aunque comprensibles si tenemos en cuenta la noción de que el pasado es soberano y que nosotros debemos ponernos a su servicio, etc.). Carr, por su parte, desde una posición mucho más «bolchevique», es consciente de que es el historiador en activo el que lleva a cabo todo el trabajo de organización de los restos del pasado (y el que se merece, por tanto, todos los honores) y que las explicaciones que sostienen los vestigios del pasado dependen del tipo de organización que se les da. Según la postura de Carr, por consiguiente, los restos sólo se convierten en evidencias cuando se los utiliza para apoyar un argumento determinado (una interpretación), antes del cual dicho resto, aunque exista, no es más que un trozo de material del pasado sin utilizar. Me parece que eso es perfectamente aceptable y que clarifica la posición enfangada por la terminología de Elton. Sin embargo, una de las razones por las que la postura de Carr no se ha considerado concluyente en el marco de los términos del «debate» (y consiguientemente una de las razones por las que dicho debate se ha perpetuado) descansa en el hecho de que el mismo Carr ha empleado a veces la palabra «evidencia» donde debería haber utilizado el término «fuente» (resto), y ha acabado encontrándose en la paradójica situación de haber, supuestamente, afirmado que la evidencia existe antes de ser empleada en una explicación, pero que sólo se convierte realmente en evidencia cuando se utiliza para organizar tal interpretación. La salida a esta controversia entre Carr y Elton debería ser consistente, por lo que deberíamos evitar emplear de forma ambigua el término «evidencias». Entiendo que para ello sólo debemos recordar los puntos más destacados: (a) el pa-

sado aconteció; (b) algunos restos de él aún se conservan; (c) esos vestigios están ahí, con independencia de que el historiador acuda a ellos y los encuentre, o no; (d) «evidencia» es el término que usamos cuando (uno u otro) de esos restos son empleados «como pruebas» que sostienen un argumento u otro (interpretación), y nunca antes. La evidencia, por consiguiente, en tanto que opuesta a los vestigios, es siempre un producto del discurso del historiador simplemente porque, antes de que ese discurso se articule, la evidencia (la historia) no existe: sólo existen restos (sólo existe el pasado).

Llegados a este punto, podemos abordar la segunda manera de resolver el problema de la evidencia; o más bien podemos subrayar —retomando las afirmaciones hechas en el párrafo anterior y volviendo a marcar la distinción entre pasado e historia— la afirmación, en la línea de Carr, según la cual el dominio del pasado sobre la historia es, en realidad, el dominio del historiador sobre la misma; que el pasado es un tipo de modalidad prediscursiva que, casi literalmente, «no tiene nada que decir».

Este argumento —que si se desarrolla sitúa el debate entre Carr y Elton sobre bases más firmes— sostiene que, contrariamente a lo que afirma Elton, la evidencia del pasado per se no puede, lógicamente, funcionar como elemento de control del libre juego del historiador porque, dado que está constituida como discurso, como un efecto del discurso, no le sería posible ser, al mismo tiempo, la causa del discurso ni un albarán prediscursivo (de sí misma). Este extremo (que quizá resulte complejo) ha sido desarrollado por Roland Barthes en *El discurso de la historia*, donde arremete contra los historiadores —en lo que a nosotros nos ocupa, contra Elton— que pretenden ofrecer relatos «verdaderos», en tanto que avalados por la «evidencia en bruto» de lo «real» (el pasado real). Barthes sostiene que ese tipo de historiadores nos encandilan con un truco de magia por medio del cual el referente (la «cosa» a la que se refiere el historiador) se proyecta hacia un terreno situado, supuestamente, más allá del discurso y a partir de ahí se nos hace creer que el referente precede y determina el discurso, aunque de hecho haya sido este mismo discurso, en primer término, el que ha colocado el referente en tan privilegiada posición. Según Barthes, esta paradoja es característica del discurso histórico: «el hecho [la evidencia] sólo puede tener existencia lingüística, como un término en

un discurso, y con todo, parece que esta existencia fuera simplemente la "copia" (...) de otra existencia situada en el (...) dominio de lo "real". Este tipo de discurso es (...) [uno] que pretende que el referente permanezca fuera del discurso aunque nunca sea capaz de conseguirlo»[11]. Y creo que con esto podemos concluir el epígrafe.

## SOBRE LOS PARES DE CONCEPTOS: SOBRE LA CAUSALIDAD, ETC.

Los pares de conceptos a los que nos referiremos aquí son causa y efecto, continuidad y cambio, y similitud y diferencia. Lo que pretendo es problematizarlos en un sentido contrario al habitual (generalmente se nos presentan como conceptos fundamentales que no entrañan ningún problema —una afirmación que ya he refutado—); es decir, pretendo cuestionar la idea comúnmente aceptada de que estos conceptos pueden ser utilizados de forma inequívoca. Pretendo poner en la picota afirmaciones habituales, tales como que podemos discernir fácilmente las causas y las consecuencias de un acontecimiento determinado; en realidad, eso no es así. Aunque se suele decir que los historiadores usan estos pares de conceptos continuamente, es muy improbable que os resulten útiles si los utilizáis de manera extremadamente rigurosa. Para abordar esta cuestión, analizaré un único concepto, el de causalidad, y plantearé algunas preguntas acerca de este término que también podrían servir para los demás.

Permitidme que comience planteándoos una serie de preguntas. Cuando os cuentan que la historia tiene que ver en cierta medida con el modo en que los historiadores descubren las causas de los aconteci-

---

[11] R. Barthes, en D. Attridge *et al.* (eds.), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 3. Como hemos considerado en este epígrafe sobre la evidencia, las ideas de Elton serían contrarias a las de Barthes y a las mías. Elton habla de una ciencia de hechos históricos y de la apenas problemática «construcción acumulativa de un conocimiento seguro tanto del hecho como de su interpretación». G. Elton, *The Practice of History*, Londres, Fontana, 1969, pp. 84-5. Véase también M. Stanford sobre la evidencia y la construcción histórica en *The Nature of Historical Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, especialmente el capítulo 3.

mientos pasados: ¿qué teorías para la explicación causal os ofrecen? ¿La marxista, la estructuralista, la fenomenológica, la hermenéutica? ¿Ninguna? Cuando combináis diferentes factores causales en función del distinto peso que pueden haber llegado a tener con respecto a algún acontecimiento, cuando os planteáis cuánta más influencia puede haber ejercido una causa en relación con las demás, ¿cómo llegáis a discernirlo? Si os pidieran ahora que explicaseis las causas de la Revolución Francesa de 1789, ¿cómo lo haríais?

Considerad ahora esta pregunta: ¿hasta qué punto del pasado tendríais que remontaros para analizar de forma satisfactoria cuáles fueron las causas necesarias y suficientes de la Revolución de 1789?

¿Cómo podéis responder esta pregunta? ¿Os la soluciona el marxismo? ¿Quizá el funcionalismo estructuralista? ¿O la interpretación de la Escuela de los Anales?

En caso de que alguna de estas escuelas lo haga, pongamos por caso que el marxismo estipula un método determinado de análisis (que, resumido de manera tosca, sostiene que las condiciones económicas son las que fundamentalmente determinan los cambios superestructurales en el marco de la tesis de la lucha de clases; que implica abstracciones metodológicas, etc.): ¿cómo aplicaríais este método a este caso particular? Por ejemplo, ¿hasta cuándo os remontaríais, si es que debéis hacerlo, para analizar la influencia de la economía?, ¿hasta 1783, 1760, 1714 o 1648? y ¿qué incluiríais exactamente en la categoría de lo económico? ¿De qué manera podríais discernir qué elementos de la economía son los que influyen de forma decisiva en un momento dado, para luego quedar relativamente latentes, determinando un acontecimiento «en última instancia»? Una vez más, ¿hasta dónde se remontarían vuestros análisis: es Francia una isla, en sentido metafórico, o está inextricablemente atrapada en una trayectoria europea en la que se puede englobar? ¿Qué se consideraba parte de Europa en el siglo XVIII?, ¿formaba América parte de ella? Y de nuevo, ¿cómo podríais medir cuáles fueron los distintos niveles y grados de interconexión entre lo económico, lo político, lo social, lo cultural y lo ideológico, por ejemplo?, ¿y qué es lo que incluyen estas categorías? Y otra vez, ¿hasta qué punto dependería vuestro análisis de las contingencias cotidianas: de los materiales a vuestra disposición, de los horarios de acceso a los mismos, del plazo que os han marcado o que voso-

tros mismos os habéis dado para responder a la pregunta, etc.? Una vez más, ¿qué campos de minas filosóficos y qué definiciones estipuladas se ocultan tras los términos «satisfactorio», «necesario», «suficiente» y «análisis»? Y así podríamos continuar... A lo que me refiero es: ¿cómo comenzaríais a abordar todos los factores causales y toda la complejidad de análisis que se derivan de estas escuetas y obvias preguntas? y ¿dónde terminan estas cuestiones?

En realidad, llegados a este punto, podríais alegar que no se os plantean este tipo de preguntas sino otras más directas como: «¿por qué se produjo la Revolución Francesa en 1789?». Ahora bien, aunque esta es la manera en la que se formulan habitualmente las preguntas sobre 1789, tras ella se oculta el tipo de cuestiones que acabo de formular. Con esto quiero decir que la pregunta «¿por qué en 1789?» quiere decir en realidad «¿cuáles son las causas de 1789?». Supuestamente, tales causas constituirían una cadena infinita que en algún punto tendríais que interrumpir, a pesar de que no contéis con ningún método (y con apenas experiencia) que os indique cuál es el punto de corte lógico y definitivo desde el que podéis dar una explicación suficiente y necesaria.

Si, como vemos, el problema no desaparece: ¿cómo lo resolvemos entonces? Creo que, en general, lo resolvemos copiando a otras personas. Es decir, que si pensáis que habéis encontrado una respuesta satisfactoria para la cuestión de 1789 es porque la vuestra se parece a las respuestas de otras personas que operan en el mismo discurso —con contados y raros errores e innovaciones—. Aprender historia implica, en gran medida, aprender a jugar el juego con las mismas reglas con las que juegan quienes ya están en él (en el mercado). En ese sentido, el aprendizaje de la historia es similar al aprendizaje de un oficio (sois como aprendices): sabéis que vuestro análisis es satisfactorio porque ha sido realizado, digamos, a partir de bibliografía secundaria (libros, artículos, ensayos) elaborada por maestros del oficio —como Hobsbawm, Hampson o Schama— que también intentan explicar 1789. Por consiguiente, en líneas generales, la práctica de la historia no comporta demasiado rigor teórico ni siquiera con respecto a algunos de sus problemas centrales (como los intentos de explicar por qué ocurrieron las cosas) y son pocos los cursos que en la escuela secundaria o en la universidad tienen en cuenta de forma sistemática y en profundi-

dad las cuestiones metodológicas que esperan emboscadas a quienes realmente les gustaría saber lo que están haciendo. Naturalmente, todos los cursos podrían y deberían hacerlo, y a lo largo del libro he citado a pie de página distintos textos que exploran cuestiones metodológicas. Pero una vez dicho esto, recordemos que no nos debería extrañar esta carencia en la «formación», pues como he mencionado en el capítulo 1, al discurso dominante no le interesa demasiado investigar de forma explícita para obtener claridad metodológica, ya que esta se puede obtener (¡por Dios!) practicando la «historia propiamente dicha» (lo que quiere decir, según el mito, que uno aprende de forma natural lo que tiene que hacer simplemente tratando de explicar lo que ocurrió en el pasado mediante la reconstrucción precisa de los acontecimientos registrados en las fuentes primarias y contextualizados en algunas fuentes secundarias; evitando, en la medida de lo posible, el impulso de interpretar, o señalando en el relato cuándo se está representando los hechos y cuándo se los está interpretando)[18]. Lo que realmente interesa al discurso dominante (si bien no siempre de manera consciente) es la transmisión de un cierto tipo de cultura historiográfica (que aquel considera *la* cultura histórica), de manera que lo crucial es que, en el seno de la articulación académica de esa preferencia, comencéis a emular eficazmente los preceptos académicos. En estos niveles del aprendizaje histórico se os inculca un tipo específico de discurso académico, y lo más importante será vuestra habilidad para interiorizarlo y luego reproducirlo por escrito (para continuar vuestra carrera, para aprobar los «exámenes»...). Veamos qué dice Terry Eagleton acerca de lo que, de forma predominante, supone el estudio académico de la literatura (leed «historia» por «literatura»):

Conseguir un certificado oficial de estudios literarios (de secundaria, de licenciatura, etc.) es cuestión de ser capaz de hablar y escribir de cierta manera. Eso es lo que se enseña, se evalúa y se certifica... Nadie se preocupa demasiado por lo que decís (...) mientras sea compatible con, y pueda ser articulado respecto a, una forma específica de discurso (...). Los encargados de enseñar esta forma de discurso recordarán si erais o no capaces de hablarlo mucho después de que hayan olvidado lo que dijisteis.

---

[18] Véase White, ob. cit., p. 52.

Los teóricos y los críticos literarios, así como los profesores de literatura, por tanto, son (...) los guardianes del discurso. Su tarea es preservar dicho discurso, extenderlo y elaborarlo tanto como sea necesario (...) iniciar en él a los neófitos y determinar si han conseguido dominarlo con soltura[19].

## LA HISTORIA: ¿UNA CIENCIA O UN ARTE?

El debate entablado en torno a si la historia es una ciencia o un arte (un tema todavía candente en las discusiones sobre «la naturaleza de la historia») es producto de la ideología del siglo XIX[20]. Durante el siglo XIX la interpretación más generalizada fue la de que la ciencia constituía el camino hacia la verdad, una idea que compartieron, en términos generales, desde Ranke hasta Marx, pasando por Comte. Sin embargo, nadie llevó tan lejos el asunto de la cientificidad de la historia como Marx. Desde el momento en que el socialismo marxista comenzó a referirse a sí mismo (y a ser denominado por los demás) como «socialismo científico», los teóricos burgueses comenzaron a minar los fundamentos de las ciencias, con el fin de atrapar en sus redes las pretensiones científicas y de certidumbre de la izquierda. Y llevaron a cabo esa tarea con cierto éxito, aunque a costa de socavar cualquier fundamento científico, incluso aquellos que ellos mismos podían llegar a necesitar.

Como consecuencia, partiendo en gran medida de la antipatía que mostraban los artistas románticos hacia la ciencia, la historia comenzó a considerarse cada vez más como «un arte»[21]. A pesar de todo, cuando dicho argumento se llevó hasta sus últimas consecuencias y se planteó que la historia era sólo uno entre otros discursos narrativos, que organizaba el pasado por medio de distintos recursos retóricos, tropos, tramas narrativas, etc., los historiadores plantaron resistencia y se replegaron sobre la idea de que la historia era, después de todo, una

[19] T. Eagleton, *Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 201.

[20] Como lectura introductoria a la historia y la ciencia, véase P. Gardiner, *Theories of History*, Londres, Collier-Macmillan, 1959.

[21] Esta sección se basa en White, ob. cit., especialmente en el capítulo 1, «The Burden of History».

pseudociencia en la que el historiador, a diferencia del artista, no tenía licencia para interpretar libremente los datos que manejaba. De este modo, el historiador no elegía la forma ni el contenido de sus narrativas sino que éstas venían impuestas «por la naturaleza de los propios materiales históricos». Así fue cómo la ciencia, a la que habían echado a patadas por la puerta principal con gran estrépito, fue recibida de nuevo a regañadientes por la puerta trasera; y como consecuencia, el vaivén entre «ciencia y arte» continúa formando parte de la problemática interna de las corrientes principales de la historia.

A este respecto la historia se encuentra en cierto modo aislada, ya que los teóricos de los discursos adyacentes no admiten el supuesto asumido por los «historiadores convencionales» de que el arte y la ciencia sean dos maneras muy distintas de leer el mundo. Hace mucho tiempo que dichos teóricos consideran esta dicotomía como un producto de la ideología, que por regla general los historiadores han interpretado de forma equivocada como si en realidad constituyese un problema epistemológico y metodológico. Por consiguiente, la razón de que este debate se haya perpetuado no radica tanto en la antipatía hacia la teoría que padecen los historiadores, sino en una peculiaridad de los mismos que ya señalé en la «Introducción» y que ha sido destacada en una observación de Hayden White según la cual, desde mediados del siglo XIX, la mayoría de los historiadores han optado deliberadamente por fingir una cierta ingenuidad metodológica:

> a medida que la historia se ha ido profesionalizando y especializando cada vez más, el historiador común, absorto en la búsqueda de ese esquivo documento que le consagrará como una autoridad en su muy acotado ámbito, ha tenido poco tiempo para enterarse de los progresos más recientes en los remotos campos del arte y la ciencia. Por eso, muchos historiadores aún no se han enterado de que es muy posible que la radical dicotomía entre arte y ciencia, en la que ellos mismos se han otorgado el papel de mediadores, ya no se sostenga[22].

En efecto, en los términos epistemológicos y metodológicos en los que se articula el debate «arte ciencia», dicho debate está obsoleto.

[22] *Ibid.*, p. 28.

Sin embargo, podemos argumentar que el hecho de que conserve su actual vitalidad no se debe tanto a la actitud caballeresca que adoptan los historiadores hacia la teoría y la introspección, sino a las presiones ideológicas que todavía se ponen de manifiesto como «métodos».

## CONCLUSIÓN

Reconsiderando este capítulo, parece que las cuestiones que he planteado como fundamentales en el debate introductorio sobre la naturaleza de la historia se arraciman en torno a las ramificaciones del problema de la verdad. Creo que esto es así porque, en la práctica, todos los debates generados por y en torno a la «cuestión de la historia» tienen su centro en él. Los debates acerca de si el historiador puede acceder al conocimiento de forma objetiva y por medio de «prácticas correctas» o si su saber es intersubjetivo e interpretativo; los debates sobre si la historia está libre de valores o si está siempre posicionada «para alguien»; los debates sobre si la historia es inocente o ideológica, subjetiva u objetiva, basada en los hechos o pura fantasía (), una vez más, los debates en torno a si la empatía puede proporcionarnos una comprensión real de la gente que vivió en el pasado; los debates sobre si podemos, acudiendo a las fuentes originales (restos), conocer de forma genuina y en profundidad; los debates sobre si los pares de conceptos representan la esencia de la historia y, por último, los debates sobre si seremos capaces de desentrañar los auténticos secretos del pasado por medio de un método científico riguroso o gracias al pincel del artista.

Mis respuestas a estas preguntas se inclinan hacia el escepticismo. Esto se deriva, evidentemente, de lo que creo que es la historia tal y como lo he expuesto en el capítulo 1. Allí, tras afirmar que el pasado y la historia se sitúan en categorías diferentes (por lo que entre ambas media un abismo ontológico), señalé algunas de las razones epistemológicas, metodológicas, ideológicas y prácticas que hacen que la transformación del pasado en historia sea problemática. De manera que tras llegar a una serie de conclusiones que cuestionan en gran medida nuestra capacidad para conocer el pasado, debo ser coherente y tomar

partido en contra de toda forma de conocimiento que pretenda poseer la verdad. Por lo que, en relación con dichos debates, he tenido que defender que la verdad o verdades del pasado nos eluden; que la historia es intersubjetiva y está ideológicamente posicionada; que la objetividad y la equidistancia son sólo quimeras; que la empatía es defectuosa; que no hay nada de «genuino» en los «originales»; que la historia es, lejos de la dicotomía que la encasilla como arte o como ciencia, algo más —algo sui generis, un juego de lenguaje mundano y prolijo al que se juega como si fuese real y en el que las metáforas de la historia como ciencia o como arte reflejan la distribución de poder que pone esas mismas metáforas en juego.

Desde luego, puede ser que este tipo de escepticismo hacia el conocimiento histórico conduzca al cinismo y a otras variedades de negatividad. Sin embargo, no es necesario que así sea, al menos para mí. Por el mismo tipo de razones que esgrime Hayden White, considero que el relativismo moral y el escepticismo epistemológico constituyen los fundamentos de la tolerancia social y del reconocimiento positivo de la diferencia[23]. Como ha señalado White:

> No suponemos que Constable y Cézanne hubiesen buscado idénticos elementos en un paisaje y, cuando contemplamos sus respectivas representaciones de una misma vista, no nos consideramos obligados a elegir entre ellas ni a determinar cuál es la «más correcta» (...) cuando observamos la obra de un artista o (...) de un científico [o historiador], no nos preguntamos si ha observado lo mismo que nosotros habríamos observado en un determinado campo, sino si ha introducido o no en su representación algún elemento que se pudiese considerar como «información falsa» *por parte de cualquiera que sea capaz de comprender el sistema de notación empleado*
>
> Si aplicamos al campo de la escritura histórica el cosmopolitismo metodológico y estilístico que estas consideraciones (...) entrañan, los historiadores se verían forzados a abandonar sus intentos de representar «un fragmento particular de la vida *de forma correcta* y desde la perspectiva *verdadera*» (...) y a reconocer que no existe nada parecido a un *único* punto de vista correcto (...). Esto nos permitiría considerar seriamente las distorsiones creativas perpetradas por cerebros que son capaces de mirar hacia el pasado con la misma serie

[23] H. White, *The Content of the Form*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 227, nota 12.

dad con la que nosotros lo hacemos, pero con (...) orientaciones diferentes. Por tanto, a estas alturas no deberíamos suponer ingenuamente que las afirmaciones acerca de una determinada época o de un determinado conjunto de acontecimientos del pasado «se corresponden» con una amalgama preexistente de «hechos en bruto». Lo que deberíamos reconocer es que *lo que constituye a los hechos en sí mismos* es el problema que el historiador (...) ha tratado de resolver optando por una metáfora por medio de la cual ordena su mundo, pasado, presente y futuro.[illegible]

Es este tipo de interpretación la que he tratado de defender aquí: un escepticismo reflexivo positivo. Se trata de una actitud que considera el conocimiento como algo bueno, una postura que acepta que el conocimiento no se convierte en algo malo cuando el tipo de saber escéptico que conforma actualmente nuestra cultura nos muestra los límites de aquel conocimiento basado en certezas que una vez, como parte de nuestra cultura, creímos poseer. Una vez más, al vincular la historia con los poderes que la constituyen, puede que ésta pierda su inocencia; ahora bien, si esa inocencia (de «la historia por la historia») ha sido la forma mediante la cual el discurso dominante ha articulado sus intereses, esto es algo que en una sociedad democrática deberíamos saber. En todo caso, mi propósito ha sido ayudaros a ser reflexivos, contribuir a que desarrolléis un modo de reflexión autoconsciente, no sólo acerca de las preguntas que os hacéis y de las respuestas que aceptáis, sino también sobre por qué os preguntáis y os respondéis del modo en que lo hacéis y no de otro; es más, acerca de por qué tales procesos cobran significado en función de la posición que vosotros mismos ocupáis. Dicho modo de reflexión considera cómo el tipo de discurso que estudiáis —la historia— se ha escrito gracias a fuerzas y presiones que se sitúan más allá de su objeto de investigación aparente —el pasado—; unas fuerzas y unas presiones que hoy día, según mi parecer, pueden comprenderse mejor a partir de las prácticas e ideas del posmodernismo.

[illegible] White, *Tropics of Discourse*, pp. 46-7.

## 3. HACER HISTORIA EN EL MUNDO POSMODERNO

En distintos momentos a lo largo de este texto, y sobre todo en las palabras con las que he cerrado el último capítulo, he afirmado y/o he dado por sentado que vivimos en un mundo posmoderno y que esta condición afecta a las interpretaciones que tanto vosotros como yo hacemos de la historia. Lo que ahora pretendo hacer es justificar esta afirmación y abundar un poco más en lo que puede implicar. Para ello, he dividido este capítulo en tres partes: en primer lugar, pretendo trabajar sobre una definición de posmodernismo que ya existe y abordar sucintamente la condición a la que parece haber dado lugar; en un segundo momento, demostraré que este tipo de posmodernismo ha permitido el desarrollo de una gran cantidad de géneros históricos y que esto afecta de diversas maneras a la naturaleza de la historia y al quehacer histórico; en tercer lugar, bosquejaré una propuesta sobre lo que quizá debería ser la historia, que no pretenda negar las consecuencias del posmodernismo sino más bien sugerir un modo de operar que sea compatible con ellas, esto es, una manera de hacer historia en el mundo posmoderno que vuelva a arrojar luz sobre «la cuestión histórica».

El posmodernismo es una cuestión compleja. Dado que los posmodernos consideran que no existe nada inalterable ni firme, cualquier intento de definir aquello de lo que se sienten parte resulta muy complicado, habiendo incluso autores que han puesto en duda (aunque se denominen a sí mismos posmodernos) la misma existencia de tal condición[1]. Cada vez tengo más claro que la definición que el filósofo francés Jean-François Lyotard ofrece en *La condición posmoderna*

[1] A. Callinicos, *Against Post Modernism*, Oxford, Polity, 1989 [trad. esp.: *Contra el postmodernismo*, Buenos Aires, Ancora, 1993].

tiene sentido y es de utilidad[8]. Es inevitable que Lyotard tenga detractores; por tanto, el uso que aquí haré de sus ideas no significa que ignore algunas de las críticas que ha recibido. Con todo, puedo compartir el análisis que hace Lyotard sobre la parte del mundo en la que vivo —una formación social en la que se están redibujando y redescribiendo los mapas y el estatus del conocimiento bajo el impacto de las fuerzas secularizadoras, democratizadoras, informatizadoras y consumistas—. La definición de Lyotard nos sitúa en una posición de ventaja ya que nos ofrece un conjunto de conceptos a partir de los que y con la ayuda de los cuales parece posible entender lo que actualmente está sucediendo en el mundo, tanto en términos generales como en un aspecto particular del mismo: la historia.

En su versión más básica, la definición de Lyotard es mínima: el posmodernismo consiste en dar testimonio de la «muerte de los centros» y en la «incredulidad hacia las metanarrativas». ¿Qué significa esto y cómo podemos explicarlo?

Significa, en primer término, que todos los viejos sistemas organizadores que descansaban en un centro privilegiado (por ejemplo, lo anglocéntrico, lo eurocéntrico, lo etnocéntrico, lo generocéntrico, lo logocéntrico) ya no se consideran marcos legítimos ni naturales (legítimos por naturales), sino ficciones temporales que fueron útiles para la articulación no ya de intereses universales, sino de intereses en última instancia muy particulares. Por su parte, la expresión «incredulidad hacia las metanarrativas» significa que aquellas grandes historias estructurales (metafísicas) que han dado sentido al devenir occidental han perdido su vitalidad. Después de que en el siglo XIX se anunciase la muerte de Dios (la metanarrativa teológica), se ha producido la muerte de sus sucedáneos seculares. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX hemos asistido al socavamiento de la razón y la ciencia, y esto ha tornado problemáticos todos los discursos de certidumbre que estaban construidos sobre aquellas: la totalidad del proyecto ilustrado: los distintos programas de progreso, reforma y emancipación de la humanidad que se pusieron de manifiesto en, por ejemplo, el humanismo, el liberalismo, el marxismo y otros discursos.

[8] J. F. Lyotard, *The Post-Modern Condition*, Manchester, Manchester University Press, 1984 [trad. esp.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989].

¿Por qué se ha llegado a este punto? ¿Por qué la incredulidad es ahora de «sentido común»? Aun reconociendo la naturaleza construida de toda narrativa histórica, dejadme que os cuente una breve historia a modo de explicación[3].

Hace mucho tiempo, las jerarquías sociales premodernas se sustentaban mayoritariamente en lo que eran considerados los valores fundamentales: la divinidad, la raza, la sangre, el linaje. Lo que entonces determinaba la posición de una persona era su nacimiento y lo que este implicaba, de manera que un hombre «nacía para gobernar» o «nacía para servir», ocupaba «su lugar» y sabía lo que ello suponía. Sin embargo, este orden natural, que una vez dio legitimidad a reyes, aristócratas y sacerdotes, fue socavado por la burguesía comercial, financiera e industrial. Dedicada a fabricar todo tipo de cosas, la burguesía comenzó también a fabricarse a sí misma, poniendo de manifiesto sus ambiciones por medio de la idea liberal de «utilidad». Según esta teoría, los hombres adquirían su valor ya no en virtud de su nacimiento, sino gracias a su esfuerzo; una persona tenía que ganarse su valor a lo largo de la vida, este valor no podía ser un don innato. De aquí que la laboriosa burguesía pronto depositase su propio valor en aquellos objetos externos que expresaban y encarnaban su esfuerzo: la propiedad privada. Fue desde esta posición desde la cual la burguesía pudo entonces esgrimir dos críticas cuyo objetivo era distinguirse de los demás y destacar su importancia frente a los que no habían ganado ni su riqueza ni su propiedad (los ricos ociosos) y frente a los que apenas tenían nada o carecían de todo (los pobres relativamente ociosos).

Sin embargo, esta legitimación fraguada a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX no iba a durar mucho. Con el desarrollo del modo de producción capitalista, la burguesía desarrolló también otras cosas: una reacción romántica y aristocrática que fue degenerando en un tedio elitista para reaparecer bajo distintas formas, todas ellas desagradables, a lo largo del siglo XX[4]. Por su parte, los trabajadores asala-

---

[3] Gran parte de este relato explicativo se empleó para discutir los contenidos del National Curriculum School History en K. Jenkins y P. Brickley, «Always Historicise...», *Teaching History*, 62, enero de 1991.

[4] Véase G. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, Londres, Faber, 1971, especialmente el capítulo 1, «The Great Ennui» [trad. esp.: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991].

riados, quienes ciertamente reconocían que eran pobres pero no ociosos, preferían que se les considerase exactamente del modo en el que iban a ser considerados, como la clase *trabajadora*. En consecuencia, no pasaría mucho tiempo antes de que los trabajadores comenzaran a acusar a la burguesía de ser relativamente improductiva según el mismo concepto de utilidad que la burguesía había empleado contra el antiguo régimen. La idea de utilidad se convirtió así en una suerte de «guía elemental de la explotación»; explotación sobre la que Marx elaboró una interpretación filosófica e histórica mucho más sofisticada para que las clases trabajadoras (el proletariado) comprendiesen su situación. La ideología que se iba a desarrollar a partir de aquí no consideraba deseable que el proletariado tuviera que conseguir algún tipo de propiedad para poder disfrutar de los derechos y libertades formales de los que ya disfrutaba la burguesía (la tentadora zanahoria burguesa de la respetabilidad); lo que defendía, más bien, era que el camino hacia la verdadera libertad pasaba, necesariamente, por la abolición de la propiedad. Dado que el proletariado carecía en efecto de propiedades, ¿qué mejor que valorar lo único que sí poseían —a sí mismos—? En su opinión, los hombres tenían valor por el mero hecho de estar vivos. Si la misma vida peligraba por culpa del tipo de distribución de la propiedad existente bajo el capitalismo, entonces la propiedad debía desaparecer. La esperanza de un mundo basado en la auténtica libertad de cada ser humano y de sus comunidades, el comunismo, descansaba en un futuro (no muy lejano).

El experimento comunista comenzó en la URSS en 1917. Desde el principio sus aspiraciones de totalidad («trabajadores del mundo uníos») recibieron diversos reveses. El universalismo marxista pronto se fue disgregando en distintas manifestaciones nacionales, y sus fines emancipadores comenzaron a enredarse con los avatares de los regímenes dictatoriales. De esta manera, el socialismo real contribuyó, aunque no de forma intencional, a destruir su propio potencial, haciendo que el marxismo, que antaño había sido la metanarrativa más optimista de los trabajadores, se tornase cada vez más pesimista.

En Occidente, mientras tanto, dos guerras mundiales en suelo europeo, las crisis económicas, el fascismo, el nazismo y los traumas culpabilizadores de la descolonización, además de las nuevas críticas lanzadas contra el capitalismo por los «marxistas occidentales»

(Gramsci, la Escuela de Frankfurt o Althusser, entre otros) y más recientemente por las feministas, acabaron por hundir finalmente el resto de las teorías que aún sustentaban las ideas de progreso liberal, de armonía a través de la competencia, o la creencia optimista en la sensatez del hombre racional (burgués). En estas condiciones, el capitalismo tenía que encontrar una nueva base para sus valores y en esta ocasión la halló en una celebración abierta de aquello que en realidad había sostenido el capital desde el principio pero de lo que siempre se había considerado demasiado arriesgado hablar sin dotarlo de algún tipo de rostro humano (organicista, humanista, asistencial): las fuerzas de mercado como tales, las cuales adquirieron visibilidad teórica (monetarismo, etc.) de la mano de la extraordinaria productividad económica que se produjo desde la década de 1950 en adelante.

Sin embargo, como no podía ser de otro modo, el valor explícito otorgado al «nexo-dinero» * y la extrema primacía concedida al consumidor y sus decisiones conllevaron necesariamente que el relativismo y el pragmatismo pasasen a primer plano. En el libre mercado las mercancías no pretenden tener valor intrínseco, el valor de los «bienes» reside en aquello por lo que pueden intercambiarse, en su valor de cambio. En un mercado como este, también las personas se ponen el ropaje de los objetos y adquieren su valor a través de relaciones externas. Asimismo tanto la moral privada como la pública quedan perjudicadas; la ética se personaliza y se torna narcisista, se convierte en una cuestión de gusto y estilo, relativa y que puede ser adoptada o abandonada libremente: «¡Chaval, puedes ser lo que tú quieras!». Ningún absoluto moral trasciende el día a día. El relativismo y el escepticismo afectan asimismo a las prácticas epistemológicas y metodológicas: sólo existen posiciones, perspectivas, modelos, ángulos, paradigmas. Parece que los objetos del conocimiento se construyen arbitrariamente, se arman como si se tratara de un *collage*, de un montaje o de un pastiche; en palabras de Lyotard: «la modernidad parece ser... una manera de articular una sucesión de momentos de tal modo

* [*N. del T.*: El término procede de Thomas Carlyle y su ensayo *Chartism*, publicado en 1839, y refiere a la hegemonía de las relaciones monetarias en la Inglaterra del siglo XIX como único nexo entre los hombres.]

que ésta acepte un elevado nivel de contingencia»[3]. Lo que opera es un pragmatismo flexible (es bueno aquello que se paga) que se traduce en una serie de prácticas calculadas. Por consiguiente, en una cultura tan atravesada por el relativismo, las viejas interpretaciones izquierdistas de la emancipación que aún sobreviven —aunque corrompidas en la práctica por los regímenes del socialismo real— se han vuelto confusas, especialmente tras la virtual desaparición del objeto (objetivo) de la investigación y del compromiso de la izquierda, el proletariado. Como consecuencia de la reestructuración de las viejas prácticas industriales en favor de las nuevas actividades empresariales y de servicios, el proletariado se ha descompuesto, al igual que la industria pesada a la que debía su formación. Su lugar ha sido ocupado por grupos diferentes: un pequeño núcleo de clase trabajadora, una nueva subclase y grupos bastante inestables de jóvenes (algunos), desempleados, negros, mujeres, homosexuales y ecologistas.

Para concluir esta historia: en estos tiempos realmente «postistas» —posliberales, posoccidentales, posindustriales, posmarxistas— resulta difícil mantener los viejos centros, las viejas metanarrativas ya no resuenan con ecos de veracidad ni de esperanza, y han llegado a parecernos increíbles desde la perspectiva escéptica de finales del siglo XX («¡Imagínate!, ¡la gente antes creía en esto!»). Posiblemente, ninguna de las formaciones sociales que conocemos haya erradicado de manera tan sistemática el valor intrínseco de su cultura tanto como el capitalismo de libre mercado, y no por elección propia, sino gracias a la «lógica cultural del capitalismo tardío»[4]. De acuerdo con esto, tal como ha señalado George Steiner, «este colapso, más o menos total, más o menos consciente, de la escala de valores definicionales y jerárquicos (¿y acaso puede haber valor sin jerarquía?) es hoy en día el rasgo principal de nuestras circunstancias intelectuales y sociales»[5].

El posmodernismo es la expresión más general de estas circunstancias. No se trata de un movimiento unificado. Tampoco es una ten-

---

[3] J. F. Lyotard, «Time Today», *The Oxford Literary Review*, 11, 1-2, 1989, pp. 3-20, en p. 12.

[4] F. Jameson, «Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, 146, 1984. Véase también P. Dews (ed.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londres, Verso, 1986.

[5] Steiner, ob. cit., p. 66.

dencia que se encuadre de forma esencial ni en la izquierda ni en el centro ni en la derecha (en algún punto de un espectro), ni es consecuencia de la melancolía intelectual/parisina posterior al sesenta y ocho[8]. Más bien, como respuesta a dichas circunstancias, los ideólogos de la aristocracia, de la burguesía y de la izquierda (desde Nietzsche a Freud, Saussure o Wittgenstein hasta Althusser, Foucault o Derrida) se han visto obligados a revaluar los fundamentos de sus posturas desde distintos tipos de discursos (la filosofía, la lingüística, la política, el arte, la literatura o la historia) para poder adaptarse a los ajustes socioeconómicos, políticos y culturales que se producían bajo sus pies. Todas estas reevaluaciones, aunque articuladas de maneras muy diversas y por razones distintas, han concluido en un mismo punto. Cuanto más han pretendido estos ideólogos fundamentar sus posiciones, más se han percatado de que no existen tales fundamentos ni para ellos ni para los demás —y de que nunca han existido, pues todo ídolo tiene los pies de barro—. El resultado es que el escepticismo o, lo que es aún más grave, el nihilismo, son los presupuestos intelectuales dominantes y subyacentes de «nuestro tiempo»[9].

Por supuesto, esto no quiere decir que diferentes tipos y grados de escepticismo no hayan pervivido durante largo tiempo en el seno de la «Tradición Occidental» (de la que ya hablé en el capítulo 2); ahora bien, la diferencia estriba en que lo que antes se vislumbraba sólo esporádicamente y se mantenía en los márgenes, ahora no sólo atraviesa nuestra cultura sino que también es apreciado de distintas maneras. Porque los posmodernos no sólo se niegan a lamentar o a ponerse nostálgicos añorando los fantasmagóricos centros y metanarrativas de antaño (ni a aquellos que se beneficiaron principalmente de ellos) sino que, por diferentes razones, celebran o utilizan estratégicamente la muy conocida «inconmensurabilidad entre la realidad y los conceptos»[10].

[8] Véase Callinicos, ob. cit., especialmente el capítulo 3, «So What Else Is New?», pp. 121-71.

[9] Una visión general del posmodernismo en D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Blackwell, 1989 [trad. esp.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998].

[10] Callinicos, ob. cit., p. 18.

Supongo que en esto consiste nuestro mundo posmoderno. Es la fuerza que ha permitido, o más bien forzado, la interpretación de la historia que he esbozado en los capítulos 1 y 2. Y es esa misma fuerza —esa imperiosa circunstancia— la que también ha provocado lo que ahora voy a abordar, esto es, la consiguiente existencia de la masa de géneros históricos que actualmente nos rodean y que han contribuido a que podamos relativizar e historizar la historia, al tiempo que esta comenzaba a ser contada desde el «escepticismo». Nos encontramos en un ambiente posmoderno donde el concepto de «redescripción irónica», elaborado por Richard Rorty, define de forma apropiada nuestro tiempo y sus distintas maneras de manejar el (su) pasado, y nos puede servir para presentar esos nuevos géneros.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*[11], Rorty esbozó un estereotipo de persona a la que denominó el «liberal ironista» (en realidad se trataba de él mismo). Se trata de un liberal porque piensa que los actos de crueldad son lo peor que una persona puede hacer a los demás, pero es también lo suficientemente historicista y nominalista (las «cosas» son «palabras») para haber abandonado la idea de que sus convicciones posean algún tipo de fundamento real que no pueda ser horadado por el tiempo y las diferentes coyunturas. Para el liberal ironista no hay ninguna manera de demostrar a una persona que pretende ser cruel que está equivocado. Según Rorty, lo que ha estado presente en nuestra cultura desde finales del siglo XVIII y que ahora se ha convertido en una noción habitual es la idea de que cualquier cosa puede ser considerada buena o mala, deseable o indeseable, útil o inútil, según la descripción que se haga de ella (de la misma manera que en mi historia se redescribió sucesivamente lo que era valioso para el aristócrata, el burgués o el proletario). Evidentemente este «giro redescriptivo» ha afectado también a lo que nos interesa en este texto en particular, esto es, el pasado/historia.

Porque, como ya hemos podido observar, se trata de un pasado que se puede redescribir infinitamente. Puede sustentar y ha sustentado incontables historias plausibles y, en relación con sus propias he-

[11] R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, especialmente la «Introducción» [trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996].

rramientas metodológicas, permite elaborar historias igualmente legítimas: ha aportado sin cesar todo lo que los historiadores (y sus imitadores) han deseado y desean: distintos nacimientos, orígenes, antecedentes legitimadores, explicaciones y genealogías (desde un punto de vista conservador, liberal, marxista, etc.) que les son útiles para intentar mantener el control, para hacer del pasado «su» pasado y así afirmar, junto con Nietzsche, «Así lo quise».

Nunca antes tantas personas habían deseado tantas cosas como en nuestros días. Después de la caída de los centros y del colapso de las metanarrativas, la condición posmoderna ha producido una multitud de historias que encontramos por doquier en nuestra cultura democrática/consumista, una abundancia de géneros (historias de diseño, historias alternativas) de los que se puede hacer uso o abusar de muy distintas maneras.

A este respecto podemos reconocer, por ejemplo, las historias de los historiadores (las historias profesionales que intentan conservar la hegemonía en este campo por medio de interpretaciones expuestas en tesis doctorales, monografías o libros de texto), las historias de los profesores (versiones necesariamente populares de las historias profesionales), y un largo etcétera de otras formas que sólo podemos mencionar: historias para niños, memorias o historias populares, historias proscritas, historias de negros, historias de blancos, historias de mujeres, historias feministas, historias de hombres, historias patrimoniales, historias reaccionarias, historias revolucionarias, historias de los vencidos, historias de los vencedores, etc.; en suma, distintas figuraciones que se ven afectadas por las perspectivas locales, regionales, nacionales e internacionales.

Pero esto no es todo. Todos estos géneros tienen límites difusos y yuxtapuestos entre sí; se apoyan los unos en los otros y se definen por lo que no son, es decir, intertextualmente. Y no sólo eso. Todos están bombardeados por supuestos epistemológicos, metodológicos e ideológicos que no establecen relaciones exclusivas con cada uno de estos géneros, sino que son transversales al terreno historiográfico, por lo que podemos leerlos bien desde una perspectiva estructural, bien desde una perspectiva fenomenológica, para a continuación releerlos de forma empírica o existencialista; podemos combinar y volver a combinar todos los elementos a nuestra disposición, ora desde una perspec-

tiva liberal o marxista, ora desde la extrema derecha, de tal modo que ninguna de las historias resultantes podrá permanecer inalterada ni será expresión de ninguna esencia. En suma, lo que queda claro es la radical contingencia de las lecturas y la asunción de que las interpretaciones hechas desde el «centro» de nuestra cultura no disfrutan de su posición privilegiada porque sean verdaderas o metodológicamente correctas (pueden existir historias brillantes que queden marginadas si su contenido resulta desagradable), sino porque son afines a las prácticas discursivas dominantes: de nuevo nos encontramos con la intrínseca relación entre poder y conocimiento.

Considerado de manera positiva, este flujo interpretativo es fuente de poder incluso para los más marginales, quienes, al menos, pueden escribir sus propias historias aunque no estén en condiciones de extrapolarlas a los demás grupos. Como ha afirmado Peter Widdowson, ya no es probable que la historia pueda ser rescatada de un deconstruccionismo guiado por la historiografía y metodológicamente informado, «ni tampoco debería serlo»[12]. Dudar de la idea de verdad del historiador, asumir la variable factibilidad de los hechos, insistir en que la escritura del pasado se hace desde las posiciones ideológicas de los historiadores, destacar que la historia es un discurso escrito tan sujeto a deconstrucción como cualquier otro, sostener que el «pasado» es un concepto tan especulativo como ese «mundo real» al que aluden los literatos en la novela realista —y que sólo existe en los discursos que lo articulan en el presente—; todas estas acciones desestabilizan el pasado y lo fracturan permitiendo que de sus grietas puedan surgir nuevas historias.

Sin embargo, para aquellos que consideran el flujo interpretativo de manera negativa porque conservan el poder suficiente para fijar los límites de una supuesta historia «propiamente dicha» (a la que definen tenazmente haciendo referencia a su pretendida objetividad), la libertad para realizar lecturas alternativas resulta subversiva, amenazadora. En consecuencia, es frecuente que las prácticas discursivas dominantes intenten clausurar aquellas lecturas que consideran inde-

[12] P. Widdowson, «The Creation of a Past», *The Times Higher Education Supplement*, 3-11-90. Véase también P. Widdowson (ed.), *Re-reading English*, Londres, Methuen, 1982.

leables y, en nuestra actual coyuntura, podemos distinguir dos maneras diferentes de intentar clausurar las lecturas posibles: por un lado, las prácticas dominantes intentan recuperar o incorporar las historias incómodas a la corriente dominante (como es el caso de los intentos de «[re]domesticar» las lecturas feministas ofreciéndoles un lugar apropiado y respetable en la historia per se en vez de permitirles seguir siendo su historia alternativa); por otro, irónicamente, capitalizan el fenómeno posmoderno de la «pascidad» volviéndolo (redescribiéndolo) a su favor.

Si se puede leer el pasado como un flujo sin fin de intereses y estilos insustanciales, esto no sólo afecta a las lecturas dominantes sino también a las nuevas y alternativas. Porque aunque pueda dar la sensación de que todos estamos en el mismo barco, no todos ocupamos la misma posición; y dado que en este barco sólo las historias de algunos tienen cabida, se ha argumentado que las cuestiones problemáticas que ponen en tela de juicio los fundamentos de la construcción histórica son más dañinas para quienes están comenzando a elaborar sus historias. Citemos de nuevo a Widdowson:

> En este escenario, el posmodernismo es el último gran gambito del capitalismo para [poner a prueba y] derrotar la oposición, la contestación y el cambio (...) Estamos abandonados en un mundo de significantes radicalmente «vacíos». No hay significados. No hay clases. No hay historia. Sólo una procesión incesante de simulacros; se interpreta y se reinterpreta el pasado con una entretenida variedad de estilos, géneros, de prácticas significativas que se pueden combinar y volver a combinar a conveniencia (...) La única historia que existe aquí es la historia del significante, y eso de ninguna manera es historia (...)[11].

Mi propia opinión con respecto a las nuevas «posibilidades» que el posmodernismo ha abierto, a la vez que las dotaba de expresión, es que las pretensiones de recuperar el viejo statu quo y de cerrar el flujo interpretativo tienen pocas posibilidades de éxito, teniendo en cuenta la trayectoria que siguen nuestras formaciones sociales democratizadoras, escépticas e irónicas y que, *pace* Widdowson, ojalá así sea. Entre los dos

[11] Widdowson, *The Times Higher Education Supplement*

fuegos de la historia autorizada, por un lado, y la pasividad posmoderna, por el otro, existe un espacio para las deseables consecuencias de un mundo en el que la mayor cantidad posible de personas pueda escribir su propia historia: una serie de historias que tengan efectos reales en ese mundo. Claro está que no podemos garantizar con precisión o asegurar definitivamente qué derroteros van a seguir o qué consecuencias van a tener estos efectos (para gran disgusto de, por ejemplo, los marxistas amantes de las certezas)[14]. Con todo, tales efectos se pueden llegar a producir y podemos contribuir a ello. Porque si consideramos la historia no desde la perspectiva tradicional, como una disciplina que busca el conocimiento real del pasado, sino más bien como lo que es, una práctica discursiva que permite que la gente que piensa desde el presente se dirija al pasado, que hurgue en él y lo reorganice de manera apropiada a sus necesidades, entonces la historia, como ha señalado el crítico cultural Tony Bennett, ciertamente puede disponer de una fuerza radical que visibilice aspectos del pasado que antes habían permanecido ocultos o en secreto; que fueron obviados o dejados de lado, produciendo de esta manera nuevas interpretaciones que establezcan auténticas diferencias materiales y emancipatorias para el presente y en el presente, que es donde toda historia comienza y acaba.

Y abordo a continuación el epígrafe tercero y último de este capítulo. Lo que pretendo sugerir aquí es una manera plausible de operar «históricamente» en una línea positiva de emancipación democrática que sea compatible con las consecuencias del posmodernismo tal y como han sido descritas a lo largo de estas páginas; esta emancipación democrática debería, además, contribuir a aclarar la cuestión de «la naturaleza de la historia».

[14] Véase en particular T. Bennett, *Outside Literature*, Londres, Routledge, 1990, especialmente el capítulo 3, «Literature/History» y el capítulo 10, «Criticism and Pedagogy: The Role of the Literary Intellectual». Los argumentos de Bennett a favor del posmarxismo y otras críticas contra el posmodernismo son interesantes. En relación con la cuestión de «la naturaleza de la historia» lidio con la idea de que el pasado es una construcción discursiva, con la esperanza de que se pueda evitar en alguna medida que cualquier práctica discursiva pueda apropiarse a su antojo del pasado. Un intento de pensar una forma de solidaridad que acepte la contingencia, la ironía y la libertad y que, con todo, pretende evitar que aquélla se convierta en un «todo vale», es el trabajo realmente brillante (y liberal) de Rorty, ob. cit.

En *El discurso de la historia*, Roland Barthes ha sostenido que el pasado puede ser representado según los distintos modos y tropos de los historiadores. De entre estos modos y tropos, algunos son menos mitológicos y mistificadores que otros, por cuanto pueden atraer deliberadamente y de forma abierta la atención hacia sus propios procesos de producción y manifestar explícitamente que la naturaleza de sus referentes ha sido construida, más que descubierta, y hasta donde yo alcanzo a ver, esto puede resultarnos muy provechoso. Operar de esta manera requiere adoptar un método que deconstruya e historice todas aquellas interpretaciones que nos ofrecen pretensiones de certeza pero que no son capaces de cuestionar las condiciones de su propia elaboración; que se olvidan de mostrar su servilismo a intereses ocultos; que son reacias a reconocer su propio momento histórico, y que enmascaran los presupuestos epistemológicos, metodológicos e ideológicos que, como he intentado sugerir a lo largo de este texto, median entre el pasado y la historia en todo lugar y en todo momento.

Ahora bien, ¿cómo podríamos adoptar este deseable enfoque de la historia, un enfoque que esté diseñado para desarrollar una inteligencia crítica democratizadora adornada con una pizca de ironía? Quizá necesitemos dos cosas. En primer lugar, lo que podríamos denominar una «metodología reflexiva». Lo que quiero decir con esto es que se os debería plantear (quizá como estudiantes) un análisis explícito de por qué la historia que aprendéis es la que es y no otra. Este análisis operaría con la fructífera distinción que existe entre el pasado y la historia, de la cual surge «la cuestión de la historia» con todos los problemas que esta conlleva y que he comenzado a introducir y a considerar en este texto. Necesitaríamos además estudios historiográficos detallados que examinasen cómo se han construido las historias previas y presentes en relación con sus propios métodos y contenidos, y para tratar este punto necesitaríamos escribir, al menos, otro libro. Lo que estoy proponiendo es una radical historización de la historia («historizad siempre») que debería ser el punto de partida de todo historiador reflexivo, con la pretensión adicional de que desarrolléis vuestros futuros trabajos en el campo de la historia desde una posición (explícita) de autoconsciencia.

A este respecto es preciso que os diga algo sobre las «tomas de partido», ya que cuando afirmo que deberíais adoptar una posición

propia y hacerla explícita no quiero decir que si os negáis a hacer tal elección vayáis a ser capaces de elaborar una historia «no posicionada». Es decir, no pretendo sugerir que dispongáis de libertad para elegir o no elegir: así os estaríais comportando como liberales irreflexivos. El discurso liberal siempre ha postulado la existencia, en alguna parte y de algún modo, de un terreno neutro desde el cual parece factible tanto tomar partido como no hacerlo. Se considera que este espacio neutral no es una posición cualquiera entre otras posibles, sino más bien un lugar desinteresado en el cual uno puede apoltronarse cómodamente para hacer elecciones objetivas y emitir juicios imparciales. Sin embargo, ya hemos visto que esto no es así. No existe nada parecido a un «centro no posicionado» (una auténtica contradicción de términos); no existe la posibilidad de un lugar no posicionado. La única elección que podemos permitirnos consiste en optar entre una historia que sea consciente de lo que se hace y otra que no lo sea. Y aquí vienen al caso las observaciones del teórico literario Robert Young (sustituid la palabra «crítica» por «lectura»):

> No existe crítica posible que no conlleve una implícita —si no explícita— posición teórica. De manera que la queja esgrimida contra la denominada «crítica teórica» —que impone sus teorías sobre los textos mismos [el pasado]— es de hecho aplicable sobre todo a la denominada «crítica no teórica», cuyas ideas preconcebidas acerca de cómo leer y para qué leer son tan esencialistas que acaban pareciendo «naturales» (...) libres de teoría[13].

Así pues, toda historia es teórica y todas las teorías están posicionadas y posicionan. Al animaros a que elijáis vuestra propia posición no pretendo obviamente imponeros mi manera de leer el pasado, pero sí os pido que recordéis que, en el momento en el que optéis, estaréis eligiendo sólo una interpretación del pasado y un modo de apropiaros del mismo que tiene sus consecuencias: os estaréis alineando con algunas lecturas (lectores) y contra otras[14]. Esta es la cuestión: aquellos que

---

[13] R. Young, *Untying the Text*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. viii.

[14] Para una discusión provocadora y de alcance, crítica con las nociones débiles de democracia, empoderamiento, alineamiento y emancipación, véase Bennett, ob. cit., capítulos 9 y 10. Véase también el abordaje discursivo posmarxista de C. Mouffe y E. Laclau en *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hege-*

afirman saber qué es la historia, es que ya han consumado (al igual que yo) un acto de interpretación[19].

Y por último, lo segundo que os ayudará a emprender un abordaje escéptico y críticamente reflexivo tanto de la «cuestión de la historia» como del quehacer histórico, será la selección de contenidos que sean apropiados para tal actividad. En cierto sentido resulta evidente que cualquier parte del pasado sirve para hacer historia, dada su disposición a obligaros a que lo interpretéis. A pesar de todo y una vez dicho esto, yo me inclinaría por la práctica de una serie de historias que nos ayuden a comprender el mundo en el que vivimos y por el estudio de las formas de historia que han contribuido a producirlo y que han sido producidas por él. Se trata de una afirmación bastante simple a la que, no obstante, se le puede dar una vuelta de tuerca crítica empleando algunas palabras de Foucault: lo que nos ayuda a entender el mundo que vivimos no es tanto una sola historia, sino más bien una serie de «historias del presente».

Puedo explicar brevemente la razón de esta elección. Si entendemos el presente como «posmodernismo» (y si, como Philip Rieff ha subrayado, somos capaces de sobrevivir a este experimento llamado modernidad[20]), entonces mis preferencias se inclinan hacia una historia cuyos contenidos se centren en el estudio de este fenómeno. Quiero decir que el análisis de nuestro mundo moderno, por medio de las perspectivas metodológicamente informadas del posmodernismo, no

---

*mento y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987), que Bennett analiza en el capítulo 10 de su libro, en el que profundiza en los problemas que presenta la noción de «fundamento» de la democracia, etc., y que sólo se menciona de soslayo en este libro.

[19] Sobre esta cuestión, véanse las observaciones de White acerca de que, a diferencia de la prejuiciosa convicción, hegemónica a lo largo del siglo XX, de que la historia empírica constituye la única vía de acceso a la realidad, los grandes filósofos de la historia (Vico, Hegel, Marx, Nietzsche o Croce) y los grandes clásicos de la historiografía (Michelet, Carlyle, Ranke, Droysen o Burckhardt) al menos aportan cierta autoconciencia retórica que les permitía reconocer que cualquier conjunto de hechos podía ser descrito de formas distintas, todas ellas legítimas; que no existe una sola descripción correcta de las cosas a partir de la cual interpretar *posteriormente* tales cosas. Todos ellos reconocían, en pocas palabras, que todas las descripciones originarias (...) son ya interpretaciones, en H. White, *Tropics of Discourse*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 127.

[20] P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Londres, Penguin, 1973, passim.

sólo nos ayuda a situar todos los debates actuales sobre «¿Qué es la historia?» (¿para quién es la historia?), sino que también nos ofrece, en un momento en el que oscilamos entre lo viejo y lo nuevo, lo que en cierto sentido todos estos debates pretenden: un contexto que dé una respuesta informada y operativa a esa pregunta que nos estamos haciendo. En el mundo posmoderno, por tanto, se puede sostener que el contenido y el contexto de la historia deben consistir en una buena cantidad de estudios metodológicamente reflexivos sobre las formas en las que elaboramos las historias de la propia posmodernidad.

# APÉNDICE A LA PRESENTE EDICIÓN
# KEITH JENKINS SOBRE LA HISTORIA, LA POLÍTICA Y EL PASADO*

En julio de 2006, tuve la oportunidad de entrevistarme con el profesor Keith Jenkins en la Universidad de Chichester, Reino Unido, donde enseña teoría de la historia. De las dos conversaciones que grabamos, la presente fue la más larga y la más completa, porque pretendía registrar y relacionar el desarrollo de la vida y de la obra del filósofo inglés. El encuentro formaba parte de una investigación sobre la influencia del pensamiento posmoderno (en el caso de que exista dicho movimiento) en la construcción de una suerte de teoría posmoderna de la historia, cuyos máximos representantes serían Hayden White y Franklin R. Ankersmit, además del propio Keith Jenkins. Otros autores destacados serían Hans Kellner, Allan Megill, Alun Munslow y Robert A. Rosenstone, los cuales tienen en común con los tres anteriores el hecho de que desarrollan una crítica incisiva tanto de las construcciones metanarrativas del discurso occidental como de la clase de micronarrativas a las que nos tienen acostumbrados buena parte de la academia en el campo de la historiografía profesional. El texto actual presenta el grueso de las cuestiones que tan cordialmente respondió Keith Jenkins sobre su desarrollo intelectual, su vida y sus obras. Después de una laboriosa transcripción y corrección y tras una sustancial reducción, por parte del entrevistado, del contenido total de sus respuestas, tengo el gusto de presentar la traducción de la entrevista tal y como, finalmente, ha sido aprobada por él mismo. Me gustaría dar las gracias al profesor Jenkins por su cálida acogida y amable dis-

* Entrevista realizada a Keith Jenkins por Alex Bolaños de Miguel, becario de investigación que está realizando su tesis doctoral sobre los problemas de la memoria histórica.

posición, por su constante apoyo y, en fin, por facilitarme cada línea escrita por él durante casi tres décadas, incluida su tesis doctoral, todavía inédita. Por último, mi reconocimiento a la profesora Marisa González de Oleaga, quien me propuso realizar esta entrevista.

AITOR BOLAÑOS DE MIGUEL: Permítame comenzar, en primer lugar, expresándole mis más sinceras gracias por su presencia y por su apoyo para realizar esta entrevista aquí, en el *college* de la Universidad de Chichester. Mi primera cuestión es acerca de su carrera y de su educación intelectual. Tres breves preguntas: ¿dónde estudió? ¿Cuáles fueron sus primeras influencias filosóficas e historiográficas? Y ¿cuáles fueron sus primeras lecturas, de las que tenga usted recuerdo?

KEITH JENKINS: ¿Dónde estudié? Bueno, fui a la escuela para profesores en los años sesenta del siglo pasado y, a continuación, fui a la Universidad de Nottingham, donde estudié la licenciatura en historia hasta que me trasladé al departamento de ciencias políticas para hacer un doctorado en teoría política. ¿Cuál era la segunda pregunta?

ABM: ¿Cuáles fueron sus primeras influencias filosóficas e historiográficas?

KJ: Bien, creo que en los setenta la principal influencia, a través de la cual me sentí interesado en la filosofía, fue la lectura de un libro de Albert Camus titulado *El rebelde*. Leí ese libro en dicha década y entonces me topé con muchos teóricos y filósofos continentales de quienes no había oído hablar antes.

ABM: La tercera cuestión es: ¿cuáles fueron sus primeras lecturas? ¿Quizá Freud? ¿Nietzsche?

KJ: Bien, en aquellos momentos, durante los años sesenta y setenta, hubo dos influencias principales en mí. Una fue una serie de textos de lo que podríamos llamar marxistas occidentales, de gente como [Theodor W.] Adorno y [György] Lukács, [Herbert] Marcuse, [Lucio] Coletti, [Louis] Althusser, y demás, que comenzaron a ser traducidos al inglés. Por otro lado, había una serie de textos existencialistas sobre Nietzsche, Camus y Sartre, que mucha gente en los setenta parecía leer. Así que, realmente, mis primeras lecturas fueron de teoría marxista, en la tradición marxista occidental, de un lado, y textos existencialistas, del otro.

ABM: A propósito: ¿por qué se sintió interesado por la historia, por la historia en general?

KJ: ¿Por la historia? Bien, en realidad no estoy seguro. Cuando dejé el instituto, no tenía ninguna cualificación y ocupé mucho tiempo realizando trabajos varios y viajando un poco. Cuando tenía unos 21 o 22 años, pensé que me gustaría dedicarme a la enseñanza pero no tenía título académico alguno, así que ingresé en la universidad para conseguir uno. Y, por casualidad, elegí materias como historia, geografía, literatura inglesa, etc. Por eso llegué a interesarme, no sé muy bien por qué, por la historia. Si ahora lo hiciera de nuevo, probablemente no habría hecho historia, sino filosofía. Eso creo. Pero historia fue lo que hice, y me llevó bastante tiempo salir de la historia e interesarme por la filosofía y por la teoría. Supongo que la historia fue algo en lo que entré sin darme mucha cuenta.

ABM: ¿Cuál es su historiador, teórico o filósofo favoritos y cuáles han sido sus libros preferidos desde entonces y hasta ahora?

KJ: Creo que, a causa de que fue una influencia principal y me abrió muchas otras áreas, debería volver a *El rebelde* de Camus, que apareció después de la guerra y que leí a mediados de los años sesenta. En términos de grandes libros de historia, hay dos en realidad: probablemente un libro de E. P. Thompson, *El nacimiento de la clase obrera*, en la tradición marxista, y, además, varios textos que descubrí de Hayden White. Creo que Hayden White es, realmente, la principal influencia en relación con la forma en que pienso sobre la historia. Leí a White por primera vez a mitad de los setenta.

ABM: Es curioso observar un especial interés, en su obra, sobre la teoría de la educación y la enseñanza. ¿Tiene relación su idea de la historia con su manera de concebir la educación?

KJ: Bien, creo que a causa de mi posición política de izquierdas, siempre he considerado la enseñanza como el vehículo con el cual, en una sociedad capitalista —como en cualquier otra sociedad—, la educación ayuda a reproducir el statu quo. Esperamos de una sociedad capitalista que tenga un sistema educativo también capitalista, con sus valores impregnándola y así sucesivamente, justo como si estuvieras viviendo en un Estado socialista o todo lo que podrías esperar de un Estado socialista: que tenga su propio sistema educativo. Cada sociedad tiene el sistema educativo que le es apropiado en términos de su

propia reproducción. Así que, en este sentido, siendo crítico hacia el capital y desde la perspectiva de la izquierda, siempre consideré la educación como algo que se tiene que cambiar con el fin de ayudar a modificar la conciencia de la gente. Siempre he creído que la educación es algo que debe ser transformado, democratizado, que debe ser más crítico, y esto se traduciría en una clase de historiografía crítica, en una clase de filosofía de la historia crítica, porque siempre me he considerado al margen de la historia. No quiero ser un historiador «propiamente dicho» porque creo que lo que los historiadores propiamente dichos hacen es intelectualmente incoherente, en términos de producción de conocimiento. Sin embargo la historia es también parte del proceso educativo y está implicada en su reproducción, así que la última cosa que querría hacer es ayudar a reproducir esto. Siempre he pensado que la tarea principal es criticar, deconstruir e ir más allá de la «conformidad» con el sistema educativo. Quería algo que pudiera estar —con un poco de suerte— en la izquierda política, algo emancipador, radical, democratizador y cosas así. Hay una especie de filosofía general que es crítica con todo lo que pasa dentro de una sociedad capitalista, incluso la forma en la que historiza *(historicizes)* el pasado.

ABM: En relación con esta última cuestión, ¿cuál es su opinión sobre un discípulo de Hayden White, Sande Cohen, y sobre su crítica de la historiografía académica y profesional y de las instituciones tradicionales de conocimiento? ¿Cree que la «academia da brillo al capital», como afirma el profesor Cohen?

KJ: Sí, eso creo. Cohen es muy interesante porque, dentro del mundo académico, es habitualmente aislado, ignorado o considerado un poco insensato. Pero, en realidad, creo que *Historical Culture. On the Recoding of an Academic Discipline* (1986), *Passive Nihilism* (1998), su libro sobre las instituciones académicas *(Academia and the Luster of Capital*, 1993), y su último texto, *History Out of Joint* (2006), son brillantes. Su opinión es que vivimos en una sociedad que no necesita narrativas históricas. No necesitamos una historia sobre cómo hemos llegado a ser esclavizados y explotados, porque esto desplaza la atención por «el ahora» al fingir que estudiando el pasado —la forma a través de la cual el presente ha llegado a ser lo que es— estás analizando el presente.

ABM: Ha escrito lo que alguien ha llamado un «clásico posmoderno», *Repensar la historia*, «un breve, barato y polémico» libro, como ha escrito Alun Munslow. ¿Por qué razón debería alguien sentirse atraído y leer este libro?

KJ: ¿Por qué leer *Repensar la historia* en relación con otros libros o en general?

ABM: En general.

KJ: En general. Bien, cuando pensé en escribir *Repensar la historia* había escrito unos pocos artículos, así que quise escribir una breve y alegre polémica contra la historia tradicional que pudiera ofrecer a los estudiantes de historia una perspectiva crítica con la cual pudieran comenzar, literalmente, a «repensar» lo que la historia es o puede llegar a ser. Porque, en ese momento, muchos de los libros que los estudiantes de historia podían examinar estaban escritos por gente como [Edward H.] Carr, [Geoffrey R.] Elton, [Marc] Bloch, [Arthur] Marwick, John Tosh y gente así. Bien, estos textos son demasiado conservadores. Básicamente, lo que hicieron fue describir la vigente condición de la historia en las universidades junto con algunas de las cuestiones más importantes de la disciplina, pero el discurso de la historia se consideraba como algo evidentemente bueno en sí mismo. Yo pensaba, sin embargo, que la historia no era una buena cosa porque creía que estaba políticamente implicada dentro de sistemas que, en la actualidad, perjudican a mucha gente. Así que lo que quise hacer, en realidad, fue usar la historia de una forma crítica: proporcionarle un filo radical con el fin de cuestionar las formas aceptadas de hacer las cosas. *Repensar la historia* apareció en 1991 y no había realmente ningún libro como él en el mercado. Comenzó a vender muchas copias y, entonces, llegó a tener mucho éxito. Así que, por un lado, fue una especie de crítica pero, por el otro, de acuerdo, pronto fue «absorbida» por el mundo académico. En la actualidad, aparece en la carrera como una clase de «mirada alternativa»: ahora es otro libro más en la carrera. Así que, quizás, la intención radical que tenía ha perdido su energía. En este sentido, su momento ha terminado. Lo que realmente necesitamos ahora es otra clase de libro que haga lo mismo pero de una manera diferente. Pero en su momento, como era el único libro así en Inglaterra, y tal vez en América, y como era pequeño, barato y muchos estudiantes podían tener acceso a él, se vendió muy bien.

ABM: ¿Cómo se considera a sí mismo? ¿Como un filósofo de la historia? ¿Un historiador de la posmodernidad? ¿Un crítico cultural, en la tradición marxista?

KJ: En realidad, lo que he intentado hacer es concentrarme en los argumentos sobre el estatuto epistemológico de la historia, la naturaleza de la historia en nuestra sociedad y sobre lo que pienso de la posmodernidad. Intento hacer una serie de análisis de los debates actuales. Estoy realmente interesado en el tipo de historia que ha sido desarrollado en Occidente desde 1960, particularmente en Inglaterra, Europa y Norteamérica. Lo que intento hacer es ofrecer formas alternativas de escudriñar el pasado o de apropiárselo mediante una serie diferente de métodos, mediante un tipo diferente de agenda. Así que creo que me veo a mí mismo como un crítico teórico del *mainstream* contemporáneo, de las historias empíricas y epistemológicamente esforzadas *[epistemologically striving histories]*, en la esperanza de que, si fuera posible acabar con ellas, sería posible situar una forma diferente de pensar en su lugar.

ABM: Permítame hacerle unas pocas y breves preguntas. Me gustaría saber su opinión sobre algunos escritores actuales. Tengo una lista con los nombres de algunos grandes pensadores, intelectuales y filósofos.

KJ: Perfecto.

ABM: ¿Podría decirme, por favor, de una forma resumida, qué piensa acerca de la obra y los argumentos de varios autores? Por ejemplo, ¿qué opina de Jacques Derrida?

KJ: Creo que lo que Derrida hace, más que cualquier otra cosa, es elevar a un nivel de conciencia la imposibilidad de certeza de cualquier tipo de discurso, sea sobre lo que sea. Cualquier cosa sobre la que hablamos está siempre en disposición de ser deconstruida, de ser desmontada. Lo que hace Derrida es introducir una clase permanente de «aporías» sobre el sentido, así que cada pensamiento posible se caracteriza por su imposibilidad; todo lo que se afirme es también capaz de ser, no sólo reafirmado, sino que realmente dichas «afirmaciones» son problematizadas permanentemente. No hay nunca final, ni resolución, ni síntesis, ni dialéctica, y ningún análisis llega nunca a un cierre. Todo está eternamente abierto.

ABM: ¿Qué destacaría de Jean Baudrillard?

KJ: Baudrillard es muy similar a Derrida en varios aspectos. Baudrillard argumenta contra cualquier proceso totalizador. Se sigue considerando a sí mismo de izquierdas, creo, así que lo que ha obtenido es esta clase de alternativa radical. Baudrillard considera que los objetos que creemos controlar en realidad nos controlan a nosotros, así que, en este sentido, el objeto siempre escapa, vuelve y regresa y nunca podemos «ganarle». Por lo que no es como si, para Baudrillard, los sujetos subjetivasen y controlasen el mundo. Baudrillard piensa que los objetos del mundo —que creemos que son subjetivamente dominados— realmente nos dominan: el objeto siempre gana. Y no importa cuán fuerte lo intentemos: a la postre, no podremos nunca hacernos con ellos ni remotamente, ya que siempre pueden suceder cosas imprevistas y siempre hay resultados inesperados que pueden destruir todo el «sistema».

ABM: ¿Considera que hubo algo realmente novedoso en la teoría de la historia propuesta por Hayden White en *Metahistoria*?

KJ: Sí, eso creo. Creo que White ha estado diciendo que hay muchas cosas que puedes encontrar en un archivo y que hay muchas cosas que puedes conseguir en la descripción de varios aspectos del pasado: la serie de acontecimientos que tuvieron lugar, la gente que aparece y así sucesivamente. Pero el archivo no contiene significado. Una vez que consigues los datos, una vez que tienes el material crudo, una vez que consigues esas cosas, tienes que darles forma. No es una historia [*story*]: tienes que tomar la historia [*story*] y narrarla. Una narración, contar un relato, tener una estructura narrativa, es lo opuesto a tener una historia [*story*], no son la misma cosa. Una historia [*a story*] no es una narración. Como un acto de narración, las historias [*histories*] pueden ser teorizadas y consideradas de todas las formas en que cualquier narración puede ser examinada. Así que creo que lo que White hace es complicar el modelo técnico original que muchos historiadores han tenido y muchos historiadores en ejercicio todavía tienen.

ABM: ¿Qué opina de Richard Rorty?

KJ: Bien, llegué a Rorty a través de White. En 1989 publicó *Contingencia, ironía y solidaridad*. Realmente, no había leído mucho de Rorty antes de ese año. Lo que me gusta de Rorty es su idea de que cuando propones una serie de argumentos en un texto, no crees que

los argumentos que presentas serán «verdaderos». Rorty afirma, al comienzo de *Contingencia, ironía y solidaridad*, que quiere intentar hacer atractivos los argumentos que expone, que no le basta con presentarlos de una forma «correcta» y que pretende convencer a la gente mediante la lógica o la coherencia de sus argumentos. Lo que hace es intentar pintar una serie de posiciones sobre el conocimiento, el mundo y lo que hay en él, además de qué significa pensar moral y éticamente. Presenta todo esto como una serie de posturas con las cuales pretende cautivar a la gente por su atractivo, porque están conectadas con las cosas sobre las que la gente podría estar pensando.

ABM: ¿Elizabeth Deeds Ermarth?

KJ: Bien. *Sequel to History*, de Elizabeth Ermarth, es pasado por alto con demasiada frecuencia. Quiero decir que muy raras veces accede a listas de lectura [a las bibliografías de las universidades]. Creo que lo que es bueno de Elizabeth Ermarth es que no argumenta sobre el final de la historia en estos días posmodernos: simplemente lo da por asumido.

ABM: En relación con F. R. Ankersmit, ¿cuál es su opinión sobre los «nuevos dilemas» de la teoría de la historia?

KJ: ¿«Nuevos dilemas» sobre la actual teoría de la historia en relación con Ankersmit? Bien, Ankersmit ha llegado a ser un poco decepcionante para mí a causa de que creo que Ankersmit es muy bueno, excelente, pero considero que se ha transformado en un posmoderno bastante conservador y no estoy seguro realmente de que el ímpetu radical —que creía que insuflaba la obra de Ankersmit— se conserve en la actualidad. Creo que esto tiene que ver con su personalidad: me parece bastante taciturno, nostálgico y ligeramente resentido con el mundo. Creo que su último gran libro, *Sublime Historical Experience*, es muy inteligente, elegante y erudito. Sin embargo, está impregnado de un sentimiento de melancolía, de pesimismo, ante el que soy crítico.

ABM: Centremos nuestra atención por un momento en la historia tal y como se está escribiendo en la actualidad. Creo que la forma de entender y de escribir la historia está siendo democratizada: historia de género, estudios poscoloniales, estudios culturales, estudios sobre memorias colectivas, etc. ¿Podría darme el nombre de algún historiador posmoderno que le parezca interesante o que le guste?

KJ: Creo que no hay muchos historiadores posmodernos a nuestro alrededor y, además, no estoy seguro de cómo sería tener una historia posmoderna, ya que no se parecería al tipo de cosas que tenemos ahora: discursos con varios niveles, de una clase dialógica, y cosas así. No creo que haya mucho acerca de esto. Sólo creo que, probablemente, no necesitemos más una conciencia histórica, de hecho nunca la necesitamos pero ocurrió que la tuvimos... La idea de una historia posmoderna no tiene mucho sentido para mí pero espero que, no obstante, si la historia continúa lo haga en el «estilo posmoderno».

ABM: Me gustaría saber su opinión sobre el posmodernismo como un movimiento crítico de pensamiento y acción. ¿Qué cree usted que es el posmodernismo? No es un movimiento unificado, desde luego. Sin embargo, ha recibido todo tipo de críticas como si lo fuera. ¿Qué piensa sobre las diferentes posturas de los neomarxistas de izquierda como Terry Eagleton, Alex Callinicos o Fredric Jameson, que se muestran tan críticos con la posmodernidad y, quizás, con el posmodernismo?

KJ: Para mí, el posmodernismo es, en dos palabras, la era de la aporía, del no-fundacionalismo, del relativismo ético y cultural. Y aquellos que señalan que es parte del desarrollo capitalista, como Jameson, conforme: está bien. Pero no tiene que permanecer dentro del capitalismo. Es muy pronto todavía para ver el impacto que el posmodernismo pueda tener en una política radical más allá del capital pero, como digo, no creo que el posmodernismo sea «propiedad» del capital...

ABM: Hablemos un rato ahora sobre la relación entre la estética y la teoría de la historia. ¿Deberíamos examinar la historia desde el punto de vista de la estética, como Ankersmit propone y Danto denomina *aestheticization of history*? ¿No es siempre la escritura de la historia un acto estético, una práctica estética?

KJ: Sí.

ABM: ¿Podría extenderse algo más sobre esta cuestión, por favor?

KJ: Bien, la historia ha sido siempre una práctica estética. Lo que quiero decir es que no hay verdaderas historias o historiadores empíricos que estén haciendo historia en una forma no estética. No, el argumento es que cualquier historia llega a serlo mediante una figura: tiene

que tener una configuración estética, una forma estética. Es una configuración estética de cosas que no la tienen de por sí. El pasado no tiene una forma inherente. Si piensas sobre lo que pasó ayer o antes de ayer, ¿qué tipo de forma tendría? Si quieres escribir una novela, una narrativa o una historia del mundo, estas no pueden sugerirte la forma con la cual preferirían ser configuradas. El mundo no puede decirte cómo le gustaría ser presentado. El «mundo mismo» es sólo un conjunto de cosas que pasan ahora y de cosas que han sucedido anteriormente en el pasado. El pasado no nos da nada como guía si queremos escribir una historia, si es que queremos darle algún tipo de forma. La mera recopilación de información sobre el presente o sobre el pasado no nos indica cómo se debe configurar *[figure it]*. Así que con el fin de darle algún tipo de forma, tienes que dotarle con una. Y esta dotación es siempre figurativa, es una relación entre las partes y el todo, algo que no es dado, sino que es un acto de imaginación, un acto de creación. Y, por el momento, la forma creativa que sale de este tipo de pensamiento es predominantemente una forma narrativa, incluso si se trata de una forma narrativa con muchos niveles diferentes, como en una especie de narrativización posmoderna. Nadie ha sido capaz de escribir una historia que no haya sido un fenómeno estético.

ABM: ¿Cuál juzga que ha sido la influencia de la literatura posmoderna (John Barth, Jorge Luis Borges, Thomas Pynchon y otros) en la desintegración de las fronteras entre la literatura y la historia?

KJ: ¿Borges? ¿Quieres que hable de Borges? No he leído mucha ficción posmoderna, así que no estoy seguro que haya sido realmente influenciado por ellos. Lo que quiero decir es que he leído a Borges y a Thomas Pynchon pero no soy un buen lector de novelas. Solía leer muchas novelas existencialistas pero las leí por su contenido filosófico. Ahora, cuando leo novelas tiendo a «saltarme cosas». No las leo minuciosamente. Así que no me reconozco muy influenciado por ellas aunque, quizás, sepa más o menos qué están haciendo.

ABM: Hablando en general, los historiadores son bastante escépticos sobre el giro narrativo y sobre la visión posmoderna de la historia. Estoy de acuerdo con la idea de que no hay nada nuevo en el posmodernismo, pero ¿considera que hay una auténtica «fobia posmoderna» *(pomophobia)* en la profesión, como afirma Beverley Southgate?

KJ: Sí, la hay. Los historiadores (y esto es una clara generalización) son casi, congenitamente, anti-teóricos, anti-teoría, aunque el (neo)empirismo que abrazan sea, por supuesto, totalmente incoherente.

ABM: Parece que existe, en la actualidad, una obsesión por el lenguaje, la verdad y las pruebas en el contexto de la investigación y de la escritura de la historia (o, en otros términos, por el fetichismo documental, por la obsesión por los hechos y por la metodología del «realismo naïf»). Usted ha estudiado estas cuestiones en obras como *Repensar la historia* o *What is History?*, así que ¿cuál es su actitud sobre el giro lingüístico, el problema de la verdad y el de las pruebas históricas?

KJ: La forma tradicional es afirmar que hubo algo que ocurrió en el pasado y que ha dejado varios rastros: documentos, edificios o lo que sea. Así que tenemos alguna razón para pensar que hubo gente en el pasado, que hicieron tales cosas y así sucesivamente. Los historiadores van a esos rastros y los transforman en lo que denominan fuentes históricas. A continuación, acumulan *[build up]* una gran cantidad de datos sobre la base de esas fuentes; pero las pruebas son otra cosa. Usamos algunas fuentes en la demostración, como pruebas de un argumento, tal como harías en un tribunal de justicia. Así que las pruebas no son lo mismo que los rastros, ni que las fuentes: se originan de un argumento. La cuestión es, entonces, ¿de dónde proceden los argumentos?

ABM: Probablemente de la concepción previa que el historiador tenga sobre su objeto de estudio, una concepción que Hayden White llamaría *metahistórica*. Su visión, por muy provisional que sea, condiciona su indagación en el sentido de que le va orientando en el tipo y el número de fuentes que debe tener en cuenta para contestar a la pregunta que originó su investigación. Es una buena pregunta para la cual no tengo una respuesta definitiva, pero creo que debemos hablar un momento sobre la relación entre política y discurso. El problema de la ideología es un asunto fundamental en la obra de Hayden White, Ankersmit, Ricoeur y otros autores. Tanto White como Ankersmit han dicho que esta cuestión es básica en la agenda actual de muchos teóricos de la historia, al menos desde Foucault. ¿Puede explicar este interés por la ideología?

KJ: Bien, creo que la ideología ha sido superada, en cierta medida, por la noción de discurso, porque la ideología se originó en el siglo XIX.

Uso un tipo de definición clásica, basada en el marxismo: creo que la ideología es la universalización de lo particular en el nivel de la falsa conciencia, como el caso de la gente que afirma que algo no es ideológico, lo cual es particularmente ideológico.

ABM: En uno de sus últimos libros, *Refiguring History*, ha escrito sobre el papel de la historia y de la ética en la sociedad contemporánea. ¿Cree que la principal tarea de la historia, como *magistra vitae*, está cambiando en la actualidad?

KJ: ¿Qué es la historia? Esa es la pregunta. Quizás no sea una pregunta de la cual puedas esperar una respuesta definitiva porque es como preguntarse qué es un hombre, qué es una mujer, qué es la verdad o la justicia. No hay respuestas a cuestiones como estas. Hay muchas formas de concebir el tiempo *(timing time)* y la historia es sólo una de ellas y hay muchas formas de evaluar y constituir lo que es un hombre, una mujer, la justicia, el amor, etc. Así que, en este sentido, la historia es sólo una palabra con la que dotamos de sentido lo que queremos dotar de sentido con ella. No tiene un significado intrínseco. Al final, todo es el resultado de una designación. Así, la respuesta a la pregunta «¿qué es la historia?» es lo que los poderes existentes, en cualquier momento particular, dicen que es, situándola en una cultura.

ABM: He leído un estimulante artículo suyo en la revista *History and Theory* sobre las implicaciones del trabajo del intelectual en la sociedad en que vive[1]. ¿Cuál es su opinión sobre la responsabilidad política y social del intelectual, en general, y del historiador, en particular?

KJ: Sí, bueno, un intelectual no es un especialista o un experto sino alguien que interviene en el discurso público acerca de lo que «es bueno», lo que es una buena política, lo que es la búsqueda de la buena vida, o lo que es la justicia, y no creo que los historiadores, en virtud de su oficio, tengan nada especial que añadir acerca de estas cuestiones.

ABM: A propósito, ¿cree que es útil y conveniente continuar escribiendo historias posmodernas hasta que aprendamos a «vivir sin historias», utilizando la expresión que aparece en sus *Why History?* y *Refiguring History?*

---

[1] Jenkins, K., «Ethical Responsability and the Historian: On the Possible End of a History "of a Certain Kind"», *History and Theory*, 43, 4, December 2004, pp. 43-60.

KJ: No, no lo creo.

ABM: ¿Ningún tipo de historia?

KJ: No, creo que podemos abandonar la historia ya. Considero que es un discurso con fecha de caducidad. Quiero decir, si tienes algo en tu casa que está a punto de caducar, que se está poniendo malo, y lo comes, te pondrás enfermo. ¿Por qué comerlo? Quiero decir: tíralo lejos, ya está pasado. Lo mismo ocurre con el discurso histórico. La mayoría de las personas que han vivido sobre la faz de la tierra nunca ha tenido conciencia histórica. Salvo que hayas vivido bajo la influencia y el dominio del pensamiento occidental durante los últimos doscientos años, no hubieras entrado en contacto con ninguna noción de historización del pasado. Es normal no tener conciencia histórica: lo inusual es tenerla. Nos hemos acostumbrado a tener una porque vivimos en sociedades que han tenido una desde los últimos cien o ciento cincuenta años y no podemos imaginarnos sin ella. Pero muchas sociedades se las han ingeniado sin una y todavía habrá más que lo seguirán haciendo. Puede que la historia no muera inmediatamente pero ya no le queda mucha vida: las viejas cosas no tienen nueva vida.

ABM: Si la posmodernidad nos invita a olvidarnos de la historia (incluso nos ayuda a ello), «en formas democráticas y emancipadoras, orientadas al futuro», ¿significa esto que debemos abandonar cualquier interés por el pasado?

KJ: Bueno, tenemos memorias y no hay duda de que seguiremos recordando y hablando sobre dichos recuerdos de varias maneras, pero la historia es sólo una forma de hablar sobre cosas memorables y, como discurso, necesitó estar en un lugar particular para tener eco en nuestra vida; pero ya no ocupa esa clase de lugar en la conciencia de, por ejemplo, la sociedad europea occidental (ni en otras formaciones sociales), así que ya no tiene la capacidad de resonar en nuestras vidas. Todavía vivimos con los vocabularios creados a comienzos del siglo XIX: conservadurismo, marxismo, socialismo, liberalismo, libertad y así sucesivamente. Todavía estamos viviendo a través de esos viejos nombres. O si lo prefieres así: el siglo XX y el siglo XXI todavía utilizan el vocabulario de finales del siglo XVIII y del siglo XIX. Y la historia, como es generalmente entendida, fue una de esas palabras: tuvo su utilidad pero ya no tiene más eco en nuestras vidas, así que creo que terminará por desaparecer. De acuerdo, la gente hablará

«naturalmente» sobre «el ayer» porque puede recordarlo. Pero recordar un discurso..., bueno, nadie recuerda un discurso sino que lo aprendes, tienes que hacerte con él y eso es muy diferente de la memoria, creo.

ABM: Después de revisar someramente sus opiniones sobre la historia, la posmodernidad y la ideología, me gustaría llamarle la atención sobre un hecho que me ha sorprendido, siquiera relativamente. Hay una casi total ausencia de referencias religiosas en la obra de muchos posmodernos, incluida su obra, a excepción de autores como Vattimo, Derrida y algún otro. Por eso le pregunto, ¿tiene la posmodernidad un carácter secular, una naturaleza no religiosa o, incluso, antirreligiosa?

KJ: Bueno, creo que la religión es sólo otra codificación. La clave de la religión es que podemos sentarnos ahora en esta sala y podemos inventar un código ético, al que podemos dar características trascendentales, si así se quiere: incluso podemos hacerlo tan fantástico, mundano o corriente como quieras. Realmente no importa: sólo podríamos hacerlo. Entonces encontraríamos gente suficientemente estúpida para creer en ello y para rezarnos como creadores. Las religiones son sólo invenciones humanas, no diferentes, en principio, de la «ética» o la teología que podríamos inventar ahora en esta habitación. El hecho de que «hayan» estado alrededor nuestro mucho tiempo no las hace verdaderas, en el sentido de que nos proporcionen un acceso a «Dios» o lo que sea. Significa, solamente, que son invenciones afortunadas.

ABM: La última pregunta. Su próximo libro será *Manifestos for History*[1], ¿verdad? ¿Qué puede decirnos sobre este trabajo?

KJ: Bien, tuve la idea con Sue Morgan y con Alun Munslow hace dos años: la de que podría ser una buena cosa pedir a un grupo de historiadores (que no solamente fueran buenos historiadores sino que también hubieran reflexionado sobre la naturaleza de la historia) que escribieran manifiestos *(manifestos)* sobre los tipos historia que a ellos les gustaría que hubiera en el siglo XXI, ¡¡en el caso de que

[1] Jenkins, K., Morgan, S. y Munslow, A. (eds.), *Manifestos for History*, Routledge, Londres y Nueva York, 2007. En realidad, Jenkins tiene en prensa otro libro: *After History. Essays on the Future of the Past*, Routledge, London, 2009.

necesitáramos alguna!! Alun Munslow probablemente piense que todavía necesitamos a la historia, al igual que Sue Morgan. Supongo que, en realidad, no me parece que necesitemos ningún tipo de historias, pero es interesante preguntar a la gente que reflexiona sobre estas cosas cómo piensan que debería ser la historia en el siglo XXI. Así que vamos a ver cómo sale, creo que será mi último libro... ¡Oportunamente futurista!

ABM: Muchísimas gracias por su tiempo, por su atención y por sus respuestas, profesor Jenkins.

# ÍNDICE ANALÍTICO